Felsefe dergisi

2

ocak, şubat, mart 1973

Rauf Çepan

WİLLİAM JAMES
JEAN-PAUL SARTRE
JEAN LACROİX
DAVİD HUME
CLAUDE BERNARD

Felsefe dergisi

Felsefe Dergisi'nin ikinci sayısı elinizde. Birinci sayımız ilgiyle karşılandı. Yurdumuzun dört bir yanından gönderilen mektuplar ayrıca sevindirdi bizi. Üniversitenin duvarlarına bir hayalet gibi kapanan felsefe insan içine çıkmaya başladı. Dergimiz, sizlerden ilgi gördükçe, her gün biraz daha güzelleşecek.

Bu sayımızda da sizlere ünlü filozofların önemli metinlerini sunuyoruz. Arkadaşımız Bay Ahmed İnam, ünlü amerikan filozofu ve

pragmacılığın önde gelen kişisi William James'in önemli metinlerinden birini çevirdi. Amerikan insanının düşünce dünyasını yakından tanımakta en büyük yardımı William James'ten görebilirdik. Metinden önce sunduğumuz kısa yazı ünlü filozofu başlıca çizgileriyle ele alıyor.

İkinci metin Jean-Paul Sartre'dan. Filozofun en ünlü felsefî eseri sayılan **L'être et de néant**'dan (Varlık ve hiçlik) arkadaşımız Bayan Merih Akal'ın dilimize aktardığı bu parça, varoluşçu felsefeye yakınlaşmak isteyen okurlarımız için yeni bir alandır.

Üçüncü olarak Jean Lacroix'nın Gaston Bachelard'ı inceleyen bir yazısını sunuyoruz. Bu sunuş, gelecek sayımız için bir ön çalışma niteliğindedir. Üçüncü sayımızda fransız filozofu Gaston Bachelard'ın önemli metinlerinden birini yayımlayacağız. Bachelard'la ilgili yazımızı arkadaşımız Bay Nadir Demirel Jean Lacroix'nın **Panorama de la philosophie française contemporaine** (Çağdaş fransız felsefesinin genel görünüşü) adlı kitabından çevirdi.

Bayan Gülden Berkem arkadaşımızın çevirdiği yazıda, ünlü ingiliz filozofu David Hume kendini anlatıyor.

Ayrıca, geçen sayımızda Bayan Yüksel Timuçin'in türkçesinden yayımlamaya başladığımız **Deneysel hekimliğe giriş**'in bir kısmını daha okurlarımıza veriyoruz.

Gelecek sayımızda, arkadaşlarımız, çalışmalarımızı büyüğümüz olarak başından beri destekleyen değerli felsefe otoritesi sayın Nusret Hızır denetiminde, bir felsefe sözlüğünün yayımına başlayacaklar.

İyi günler dileriz.

FELSEFE DERGİSİ

WİLLİAM JAMES

WİLLİAM JAMES

Amerikan toplumunun en ünlü filozofu sayılan William James, 11 ocak 1842'de New York'ta doğdu, 26 ağustos 1910'da New Hempshire'de öldü. William James, İrlanda asıllı bir göçmen ailesinin çocuğudur, filozof Henry James'in oğlu, romancı Henry James'in

kardeşidir. Harvard Medical School'daki öğrenimi Amazon havzasına ve Almanya'ya yaptığı yolculuklarla kesildi. Almanya'da on yedi ay kaldı, bu on yedi ayı okumayla ve gözlemlemeyle geçirdi. Bu sıralarda düştüğü umutsuzluk onu intiharın eşiğine kadar getirmiştir. 1868'de Amerika'ya döndü, bir yıl sonra tıp doktoru oldu. Kafasına takılan çeşitli sorunlar ona rahat vermiyordu. Kuşkuyla, acıyla, bunalımla geçen günlerinde deliliğin kapısını birkaç kere çalmıştır. Hayat yaşanmaya değer miydi? İşte temel sorun bu. İnsan, hayatın yaşanmaya değer olduğunu kendi içinde onayladıktan sonra, elbet kendine uyar yaşama yollarını da bulup çıkaracaktır. William James'i en çok etkileyen filozof Darwin'dir. Nice sonra, William James, Darwin'ciliğin de yardımıyla, hayatın yaşanmaya değer olduğu görüşünü benimseyecektir.

O da Claude Bernard ve Karl Jaspers gibi, hekimlikten felsefeye geçmiştir. 1872'de Harvard'da fizyoloji dersleri vermeye başladı. Bu arada felsefeyle, psikolojiyle ve biyolojiyle ilgileniyor, bu bilgi alanlarının karşılıklı ilişkilerini araştırıyordu. 1891'de Psikolojinin ilkeleri *adlı kitabını yayımladı; bu eser Amerika'da psikolojiyi bir bilimsel disiplin olarak temellendiren ilk eserdir. William James, ünlü eseri* Pragmatism'*i 1907'de çıkardı. Amerikan toplumunun felsefesi, usta bir filozofun elinde, güçlü bir biçimde temellenmiş oluyordu.*

William James'i iyi anlayabilmek için onun bağlı olduğu pragmacılığa bir göz atmamız gerekiyor.

Pragmacılığı temellendiren tek filozof sanılır William James. Pragmacılık sözü William James adına sıkı sıkıya bağlıdır da ondan. Oysa, pragmacılık, «pratik değeri doğrunun ölçütü diye alan bilinmezci deneycilik» olarak, C. S. Schiller, J. Devey, F. Gonseth, A. Rey, E. Le Roy, M. Pradines, L. Laberthonière gibi filozoflarca da işlendi. Pragmacılık'ın ünlü adlarından biri de, 1839'da Cambridge'te (Massachusettes) doğmuş, 1864'te Harvard üniversitesinde profesör olmuş, 1879'da John Hopkins University'de mantık profesörlüğüne getirilmiş, 1914'te

Milford'da (Pensylvania) ölmüş olan Charles-Santiago-Sanders Peirce'dir. Pragmatizm üzerine iki ünlü kitabını 1905'te yayımlamış olan Perice, sonradan, William Jameş'ten ayrılabilmek için «pragmatizm» yerine «pragmatisizm» terimini kullanmaya başladı.

William James'e göre, bizler, sadece deneyden gelen bilgilerimizi geçerli saymalıyız. Bir olgular dünyasında yaşıyoruz, bu olgular bir gelişigüzellik, bir dağınıklık içinde kendini sunuyor. Yapılması gereken, olguları saymak ya da sınıflamak değil, onları değer yargılarıyla açıklamaya çalışmaktır. Ancak, bu açıklamaları yaparken spekülasyonlara dalmamak, gerçeği değiştirmemek için büyük dikkat göstermemiz gerekiyor. Bunun için de, bilgiye yönelişimize yeni bir anlam vermemiz, bir başka deyişle bundan böyle bilgi edinme yolunda yeni bir tutuma sahip olmamız gerekiyor: bilginin pratik değerini hesaba katmak. William James'e göre, bir öğreti, yararlı olduğu ölçüde doğrudur. Böylece, filozof, insan zekâsına çok etkin bir anlam yükler. İnsan, bilgilerini, bu dünyadan, sürekli deneylerle derler. Bu yüzden, pragmatik doğrunun mutlak değeri olamaz; bu doğru insanla birlikte varolan ve insanla birlikte değişebilen bir doğrudur. Ödevdi, özgürlüktü, şerefti... Bunların tümü bize getirdikleri yarar açısından önemlidirler, yoksa hiçbiri tek başına ve pratik değerinin dışında hiçbir anlam taşımamaktadır. «Mutlak» ve «sonsuz» varolan şeyler değildirler. İnsan zihni, bir yanıyla bilinmeze mahkûmdur. Evrenin ve insanlığın nereden geldiğini, nereye gitmekte olduğunu bilemeyiz. Metafizik bizi iyiye yönelttiği yerde doğrudur. Benimsenmesi gereken tek metafizik bir «deneyler metafiziği» olmalıdır.

Peirce, daha çok mantıkla ilgilenmekle birlikte, W. James'in bu görüşlerini derinleştirdi, onu daha değişik bir yoruma tuttu. Görüşleri, William James'inkine göre daha sistemli olmakla birlikte, anlaşılması zor, yer yer çetrefil görüşlerdir. Peirce, mantığı kelimeler bilimi olarak belirledi ve biçimsel mantık, maddesel man-

tık olmak üzere ikiye ayırdı. Biçimsel mantıkta işaret kavramı hakimdir, maddesel mantık bize doğruya varabilmemiz için kurallar verir. Doğru, yargılarımızın ve usavurmalarımızın maddesidir. Peirce, mantığı etkin ve yararlı bir düşünme alanı olarak belirliyor, onu kuru sözden ve kuru tartışmadan kurtarmaya çalışıyordu.

Bizim burada yayımladığımız Pragmacılığın anlamı *(What pragmatism means) adlı yazı William James'in* Pragmatism: A new name for some old ways of thinking (Pragmatizm: *Düşünmenin bazı eski yöntemleri için yeni bir ad)* [*1907*] *adlı eserinden alınmıştır.*

PRAGMACILIĞIN ANLAMI

Birkaç yıl öncesi, bir dağ kampında, yalnız başıma çıktığım bir geziden döndüğümde, herkesi ateşli bir metafizik tartışma içinde buldum. Tartışmanın ana konusu bir sincaptı. Canlı bir sincap, ağacın gövdesine yapışmıştı; sincabın ağacın gövdesine tutunduğu yerin ters yönünde, sincabı göremeyecek bir biçimde, ayakta bir

insan düşünülüyordu. Bu gözlemci insan, sincabı görebilmek için hızla ağacın çevresinde dönüyordu, ama ne denli hızla giderse gitsin, sincap da aynı hızla ağacın gövdesine yapışarak döndüğü için, adamla kendisi arasına sürekli olarak ağacın gövdesi giriyor, adam da böylece, bir göz ucuyla olsun sincabı göremiyordu. Sonunda ortaya çıkan metafizik sorun şu: *Adam sincabın çevresinde dönüyor mu, dönmüyor mu?* Adamın ağacın çevresinde döndüğü yeterince kesin, sincap da ağacın çevresinde dönüyor, ama adam sincabın çevresinde dönüyor mu acaba? Bu kuş uçmaz kervan geçmez dağ başında yapılan tartışma iyice ilerlemişti. Sayıca eşit iki öbeğe ayrılmışlardı, herkes inatla bir yanı tutuyordu. Ben görünür görünmez her iki yan da çoğunluğu sağlamak için benden yardım umdular. Ne zaman bir çelişme ile karşılaşırsan bir ayırım yapmalısın diyen düşündürücü eski bir skolastik söz vardır. Hemen aradım, buldum bir tane: «Hangi yanın haklı olduğu» dedim, «'sincabın çevresinde dönmek' sözünden uygulamada ne anladığımıza bağlıdır. Çevresinde dönmek sözünü, önce sincabın kuzeyinden doğusuna, sonra güneyine, daha sonra batısına, en sonunda da yeniden kuzeyine dönme olarak anlıyorsanız, bu durumda, açıkça adam sincabın çevresinde dönüyor, çünkü bu ard arda gelen yerleri geçiyor bir bir. Yok, tersine önce sincabın önünde, sonra sağında, sonra arkasında, daha sonra solunda, en sonunda da yeniden önünde olmayı anlıyorsanız bu sözden, adamın sincabın çevresinde dönmediği açıktır, çünkü sincap, adamın yaptığı her harekete karşı, tamamlayıcı bir hareketle karnını her zaman adama karşı çeviriyor, sırtı dönüyor boyuna. Bu ayırımı yaparsanız, tartışmanın daha fazla sürdürülmesine gerek kalmaz. 'Çevresinde dönmek' sözünün pratik anlamlarından birini ya da öbürünü anlamakla iki yan da hem haklı, hem haksızdır.»

Ateşli tartışmacılardan birkaçı, oyalayıcı, skolastik kılı kırk yarmaları istemediklerini, yalnızca «dönmek» sözünü basit, doğru bir İngilizcede kullandıklarını söyleyerek, konuşmamı asıl konudan uzaklaştırıcı bir avutma olarak nitelendirmelerine karşın, çoğunluk, bu ayırımın tartışmaya az çok bir çözüm getirdiğini düşündüler.

Şimdi sözünü edeceğim *pragmacı yöntemin* basit bir örneğini oluşturuyor da o yüzden bu basit fıkrayı anlattım. Pragmacı yöntem, ilkin, başka türlü sonuç alınamayan metafizik tartışmaların

çözüm yöntemidir. Dünya bir mi çok mu? Özgür mü, özgür değil mi? Maddesel mi, ruhsal mı? İşte geçerli olup olmadıkları tartışılan kavramlar; bu kavramlar üstüne yapılan tartışmalar da bitmez tükenmez. Pragmacı yöntem, bu durumlarda her kavramın *uygulamadaki* sonuçlarına bakarak (sonuçlarını izleyerek) yorumlamaya girişir. Şu kavramın değil de bu kavramın doğru *(true)* olmasıyla uygulamada ne gibi değişiklikler olabilir? Uygulamada bir değişiklik yapmıyorsa, iki karşıt kavram, uygulamada aynı şeydir, bu konuda yapılan tartışmalarsa boşunadır.

Terim, Yunancada «eylem» *(action)* anlamına gelen bir sözcükten türemiş. Bizim uygulanım *(practice)*, uygulanımsal *(practical)* sözcüklerimiz de buradan geliyor. Bu terim felsefeye ilkönce, aynı yılın ocak ayında *Popular Science Monthly* dergisine yazdığı *Düşüncelerimizi nasıl açık kılabiliriz* (How to make our ideas clear) adlı yazısıyla, 1878'de bay Charles Peirce tarafından sokuldu. Bay Peirce, inançlarımızın davranışlarımızın kuralları olduğunu gösterdikten sonra, düşüncelerimizin anlamını kavrayabilmek için, onların dış dünyayla yapılacak olan hangi ilişkiye en iyi uyduğunu belirtmemiz gerektiğini söyler: Çünkü, düşüncemizin biricik anlamlılığını bu ilişki oluşturur. Ne denli derin olursa olsun, birbirine benzemeyen düşünceler taşıyışımızın kökü, bu düşüncelerden birinin öbürkülerini içine alacak denli incelmiş olmasından değil, uygulamadaki olası değişiklikler yüzündendir. Nesneyi düşünen düşüncemize açıklık kazandırabilmek için, bundan dolayı, nesnenin uygulamada ne gibi etkileri olduğunu, ondan ne gibi duyumlar beklediğimizi, buna karşı, ne gibi tepkiler göstermeye hazırlıklı olduğumuzu ele almak gerekiyor. Uzak yakın bu etkilerin kavranması, kavramın olumlu *(positive)* anlamlılığı olduğu sürece, bütünüyle nesnenin kavranması demek oluyor.

Bu, Peirce'in ilkesidir, pragmacılığın ilkesidir. Ben Prof. Howison'un Felsefe Birliğine çağrılmadan önce, onu ortaya çıkarıp, ona din için özel bir uygulama getirinceye dek, yirmi yıldır kimselerin dikkatini çekmeden duruyordu bir kenarda, o zamana dek bu düşüncenin kabulü için uygun bir hava gelişmiş görünüyordu. Pragmacılık sözü yaygın artık. Şu durumda, felsefe dergilerine sıçramış bulunuyor. Kimi kez saygıyla, kimi kez önemsenmeden, ama çoğu kez pek anlaşılmayarak, herkesin pragmacılık akımını konuştuğunu görüyoruz. Terim şimdiye değin ortak bir

ad altında toplanmamış birçok yönelime uygulanır oldu, yavaş yavaş da oturuyor yerine.

Peirce ilkesinin önemini kavrayabilmek için, bu ilkeyi somut durumlara uygulamaya alışkın olmak gerekiyor. Birkaç yıl önce Leipzig'li büyük kimyacı Ostwald'ın pragmacılık ilkesini bilim felsefesi derslerinde, kendisi bu adla adlandırmamasına karşın, kullandığını gördüm. «Bütün gerçeklikler *(reality)* uygularımıza etki eder.» diye yazmıştı bana, «işte bu etki de onların anlamıdır bizim için. Derste sorunu şu biçimde koymaya alıştım: Bu ya da şu yollardan biri doğru olsaydı, dünya ne bakımdan değişik olurdu? Eğer böyle bir değişiklik bulamazsak bu yolların ayrılığı bir anlam taşımaz.»

Yani, karşıt görüşler uygulamada aynı anlama gelir, karşıt anlamlar, uygulamanın dışında hiçbir şey değildir bizim için. Ostwald, bastırdığı ders notlarında ne demek istediğine bir örnek veriyor. Kimyacılar uzun bir süre, «tautomer» denilen belli özellikteki cisimlerin iç yapıları üstünde tartışmışlar. Bu cisimlerin özellikleri, şu iki ayrı görüşe de uygun düşüyor: Bu cisimlerin iç yapılarında bir kararsız hidrojen atomu vardır, ya da başka bir görüşle, bu cisimler kararsız *(instable)* iki ayrı cismin karışımından oluşmuştur. Tartışma iyice ilerlemiş bir durumda ama, bir sonuca varılamamıştır. «Tartışmacılar, görüşlerden birinin ya da öbürünün uygulamada ne gibi değişiklikler yaratacağını düşünmezlerse, hiçbir zaman da bir sonuca varılmayacak» der, Ostwald. Olgusal *(factual)* hiçbir sonuç çıkmayacaktır bu tartışmalardan, tartışmalar öylesine gerçekten uzaktırlar ki, sanki eski çağlarda, hamur mayasının köpürme nedenini iyilik perisinde ya da kötülük perisinde bulanların tartışmalarını andırmaktadır.[1]

Somut sonuçlarını ortaya çıkarma işlemini uyguladığımızda, bir yığın felsefe tartışmasının anlamını yitirdiğini görmek şaşırtıcı. Bir yerde değişikliğin olabilmesi için bir başka yerde de değişikliğe yol açması gerek. Kim, nerede, nasıl, ne zaman ileri sürerse sürsün, somut olgularda, bu olgulara dayalı ilişkilerde değişikliğe yol açmadıkça, soyut doğrulukta *(truth)* yapılacak herhangi

(1) Prof. W. S. Franklin'de Ostwald'dan daha köktenci bir pragmacılık buldum. Şöyle diyor yazısında: «Öğrenciler böyle anlasalar da, fiziği, kütlelerin, moleküllerin, esirin bilimi olarak görmek sanırsam en hastalıklı bir yoldur. Bence, en sağlıklı bakış, öğrenciler pek anlamasa da, ona cisimleri tutup itmenin yollarının bir bilimi olarak bakmaktır.» (**Science**, 2 ocak 1903).

bir değişiklik, değişiklik değildir. Bütün felsefenin görevi, şu ya da bu dünya formülünün *(World-Formula)* doğru olmasının, sizde, bende, yaşamın belli anlarında, ne gibi değişikliklere yol açtığını bulmaktır.

Pragmacılık yönteminde yeni olan hiçbir şey yok. Sokrates bunun ustasıydı. Aristoteles yöntemsel *(methodological)* olarak kullandı bu yolu. Locke, Berkeley, Hume bu yolla, doğruluğa büyük katkılarda bulundular. Shadworth Hudgson, gerçekliklerin *(realities)* yalnızca bizce «bilinenler» olduğunda ayak diretir. Ama, bütün bu pragmacılığın babaları, pragmacılığı parçalar halinde kullandılar: onlar yalnızca birer başlatıcıydılar. Ancak çağımızda, genelleştirilip, geleceği ele geçirmek savında olan evrensel bir yol oldu. Ben bu yola inanıyorum, sonunda, sizi de bu inancımla etkileyeceğimi umuyorum.

Pragmacılık, tam anlamıyla bildik bir tavır taşıyor felsefede, empiristçe bir tavır bu, ama şimdiye değin ileri sürülenlerin hem daha köktenci, hem daha az karşı konulur bir biçimi. Pragmacı, meslekten filozoflara hoş gelen bir yığın köklü alışkanlıklara kesinlikle sırtını çeviriyor. Soyutlamalardan, yetersizliklerden, sözcüksel *(verbal)* çözümlemelerden, kötü *a priori* nedenlerden, *(reason)*, katı ilkelerden, kapalı sistemlerden, her şeyin mutlak olanını, kaynağını bulurmuş görünmekten kaçınıyor. Somuta uygun olana, olgulara, eyleme ve güce çeviriyor kendisini. Empirist tavır baskın oluyor, rasyonelist tavır içtenlikle bırakılıyor. Açık havaya, doğanın olanaklarına dönülüyor yani, dogmalara, yapaylığa, son gerçeği bulduğunu sanmalara karşı çıkılarak.

Aynı zamanda, özel birtakım sonuçlara varılmıyor. Yalnızca bir yöntemdir uygulanan. Ama bu yöntemin genel başarısı, son derste sözünü ettiğim, felsefenin doğal yapısını büyük ölçüde değiştirmesindendir. Us dışı yöntemin öğretmenleri donacaklar, saray adamı halkın içinde nasıl donarsa, dünyanın üstlerinde dolaşan rahip efendi protestan topraklarında donacak. Bilimle metafizik daha yakınlaşacak birbirine, elele çalışacaklar.

Alışılmış anlamıyla metafiziğin çok ilkel bir araştırma biçimi var. İnsanın nasıl yasa dışı büyünün peşinde olduğunu, üstelik büyüde *sözcüklerin* nasıl büyük bir yer taşıdığını da biliyorsunuz. Birinin adını ya da bağlı olduğu büyülü sözü biliyorsanız, onun ruhunu, gizli ruh gücünü yönetebilirsiniz. Hz. Süleyman bütün

ruhların adını biliyor, onlara istediğince egemen olabiliyordu. Böylece evren, olağan bir kafa yapısı taşıyan birine, çözümünün bu bilmeceyi çözecek, aydınlatıcı, güç verici sözde arandığı bir tür bilmece olarak görünüyordu. Bu söz, evrenin *ilkesinin* adıydı, ona sahip olmak, bir anlamda evrenin kendisine sahip olmak demekti. «Tanrı», «Madde», «Us», «Mutlak», «Erk» *(Energy)* işte böyle çözüm getirici adlardı. Onlara sahip olunca rahat edebilirdiniz. Şimdi metafizik araştırmanın sonunda bulunuyoruz.

Ama pragmatik yöntemi izlerseniz, artık bir daha araştırmanızı bitmiş kılacak böyle sözlere başvuramazsınız. Her sözün yaşantılarınızda işleyen uygulamadaki değerini bulmanız gerekecek. Pragmacılık, bir çözümden daha çok, var olmakta olan gerçeklerin değişebilme yollarının daha fazla belirtilmesini, daha çok çalışmamızı zorunlu kılan bir program olarak görünüyor.

Kuramlar, böylece içinde bulunduğumuz bilmecelere yanıt değil de bir gereç (instrument) *oluyorlar.* Bunlara sırtımızı dayamıyoruz; öne, ileriye gidiyoruz; fırsat bulduğumuzda, onların yardımıyla doğaya yeni biçimler veriyoruz. Pragmacılık kuramlarımızın tümünü yumuşatıyor, onları birbirine bağlayıp, herbirini uygulamada işler duruma getiriyor. Aslında yeni bir şey yaptığı yok, birçok yunan felsefe yönelimini uyumlu bir kılığa sokuyor. Örneğin, nominalizmle her zaman tikellere başvurduğu, yararcılıkla *(utilitarianism)* uygulamadaki yöntemlere ağırlık vermeği, positivizmle sözcüksel çözümlemelere yararı olmayan sorulara, metafizik sorulara yanaşmadığı için uyuşuyor.

Görüyorsunuz, bunların hepsi *entellektüel olmayan* yönelimler. Rasyonelizme karşı sav ve yöntem olarak silâhlı bir militandır, pragmacılık yöntemi. Ama, tâ baştan, hiçbir kesin sonuç taşımıyor. İtalyan pragmacısı Papini'nin söylediği gibi, o, oteldeki koridor örneği, kuramlarımızın ortasında duruyor. Bu koridora açılan sayısız odalar var. Birinde, bir tanrıtanımazı kitap yazarken, yanındaki odada, diz çökmüş, güç ve iman için dua eden birini, üçüncü odada maddenin özelliklerini araştıran bir kimyacıyı bulabilirsiniz. Dördüncüde idealist bir felsefe sistemi üstüne düşünülüyor, beşincide metafiziğin mümkün olamayacağı gösteriliyor. Ama, tümü de koridora bağlı, odalarına girip çıkmak için uygun, elverişli bir yol istiyorlarsa, koridordan geçmek zorundalar.

Hiçbir kesin sonuç getirilmedi şimdiye dek; pragmacı yön-

tem, sadece bir yönelim tavrı *(attidute of orientation)* anlamına geliyor. *İlk şeylere, ilkelere, kategorilere, varsayılan gerekliliklere bakmaktan kaçınmanın, son şeylere, verime, sonuçlara, olgulara bakmanın tavırı.*

İşte pragmacı yöntem bu! Pragmacılığı açıklamak dururken, onu göklere çıkardığımı söyleyebilirsiniz, ama şimdi yeterince, bildik sorunlarda nasıl işlediğini göstereceğim. Bu arada, pragmacılık sözcüğü, daha geniş bir anlama, kesin bir *doğruluk kuramı (theory of truth)* anlamına gelecek. Tutacağım yolu belirledikten sonra, bütün bir dersi, bu kuramın önermelerine *(statement)* ayıracağım, öyleyse şimdilik sözü kısa kesebilirim. Ama, kısalığı izlemek zordur, bunun için sizden bir çeyrek saat beni iki kat daha dikkatle dinlemenizi isteyeceğim. Yine de karanlık noktalar kalacak olursa, onları sonraki derslerde aydınlık kılacağımı umuyorum.

Çağımızın en başarıyla işlenmiş felsefe dalı bilimlerimizin nasıl geliştiğini inceleyen indüktif mantıktır. Bu alanda çalışan yazarlar, matematikçilerin, fizikçilerin, kimyacıların dile getirdikleri doğa yasalarının, gerçeğin öğelerinin ne olduğu üstünde tümüyle aynı görüşleri paylaşıyorlar. Matematiksel, mantıksal doğal yasaların birbirlerine benzerliği, birlikteliği *(uniformity)*, ilk *yasalar*, ilk bulunduğunda, insanlar açıklığına, güzelliğine, basitliğine bakarak, bunların Tanrı'nın ölümsüz düşüncesi olduğuna kendilerini inandırmışlardı. Üstelik kafaları tasımla çınlamış, yıldırımlanmıştı. Konik kesitlerle, karelerle, köklerle, oranlarla, Öklid geometrisi gibi geometriyle düşünmüşlerdi. Gezegenlere Kepler yasalarını izletmişler, düşen cisimlerin hızını zamanın karesiyle artırmışlar, ışığın yansımasına sinüs yasasını uygulatmışlar, bitkilerin ve hayvanların aralarındaki değişmez ilişkiyi, sınıflarını, cinslerini, türlerini belirlemişlerdi. Her şeyin bir ana örneği olduğunu düşünüp, değişimlerini plânlamışlardı, bu görkemli kurgulardan birini keşfedersek, o çağın adamının kafasının içindeki niyetini yakalayabilirdik.

Ama bilimler ilerledikçe, aşağı yukarı bütün doğa yasalarının yalnızca yaklaşık değerleri olduğu düşüncesi kök saldı. Yasaların kendileri o denli çok ki, sayamayız onları, bilimin bütün dallarında öylesine çok karşıt görüş ortaya çıktı da, araştırıcılar, hiçbir kuramın mutlak olarak gerçeği yansıtmadığı, ancak içlerinden bi-

rinin kimi açılardan yararlı olabileceği görüşüne alıştılar. Bu kuramların büyük yararı, eski olguları özetleyerek, yenilerine yol açmak, Kimilerinin dediği gibi, onlar yalnızca doğayı betimleyen kavramsal kısaltmadan başka bir şey değil, insan yapısı bir dil tümü de, bilindiği gibi diller birçok dile getirme *(expression)* biçimlerine hoşgörüyle davranırlar, bir yığın diyelekte yer verirler.

Böylece bilimsel mantıkta, kutsal gereklilik kavramı yerine, insansı bir gelişigüzellik *(arbitrariness)* kavramı yerleşiyor. Sigward, Mach, Ostwald, Pearson, Milhaud, Poincaré, Duhem, Ruyssan adlarından söz ettiğimde, öğrenci olanlarınız konuşmamın yönelimini anlayacak, daha başka adlar da düşünecekler.

Bu bilimsel mantık akımının ön sıralarında yer alan, bay Schiller'le bay Dewey, doğruluğun her yerde ne anlama geldiğini pragmacı açıdan açıklayarak ortaya çıkıyorlar. Bu öğretmenler, her yerde inançlarımızdaki, tasarımlarımızdaki *(idea)* «doğru»yla, bilimdeki «doğru»nun aynı anlama geldiğini söylüyorlar. Şunu söylemek istiyorlar yalnızca: Tasarımlar, *belli bir olayın* bitmek tükenmek bilmeyen ard arda gelişlerini izlemek yerine, kavramsal kestirmelerle onları özetlerler. *Yaşantılarımızın bir bölüğünün, başka bölüğüyle başarılı ilişkiler kurmasına yardım ettikleri sürece doğru olurlar.* Kullanabildiğimiz herhangi bir tasarım, açıkça söylenirse, bizi yaşantılarımızın bir bölüğünden öbürüne başarılı bir biçimde götürecek, şeyleri birbirine bağlayarak, güven içinde işlemesiyle işimizi hafifleten tasarım, işte bu yüzden *gereçsel (instrumental)* olarak doğrudur. Chicago'da başarıyla öğretilen, tâ Oxford'a dek parlak bir biçimde yayılmış, tasarımlarımızdaki doğruluğu bir «işleme» gücü olarak gören, «gereçsel» bakıştır bu.

Dewey, Schiller ve yandaşları, bu genel doğruluk kavramına ulaşarak, sadece jeologların, biyologların, filologların örneğini izlemiş oluyorlar. Bu bilimlerin başarıları, her zaman için, gerçekten işlemsel *(operational)* olarak gözlenebilen bir süreci ele alarak — örneğin, havanın kuraklığını, ana-babadan ayrı özellik taşımayı, ya da yeni sözcüklerin, yeni söyleyiş biçimlerinin diyelek değişmelerine yol açışını — genelleştirip, onları bütün zamanlara uygulanır bir kılığa sokmak, çağlar boyunca etkilerini özetleyen büyük sonuçlar elde etmekle gerçekleşiyor.

Schiller'le Dewey'nun genellemelere varmak için seçip ayırdıkları gözlemsel süreçler, *yeni görüşler* getiren bildik şeylerdir. Bu-

radaki süreç hep aynıdır. Birey, zaten eski görüşlerini taşıyor, ama karşılaştığı yeni yaşantı bunları yeni bir biçime sokuyor. Kimisine ters gelebilir onlar; ya bir düşünceli anında yeni yaşantılarının eskileriyle çatışmalarını bulabilir, ya onların birbirleriyle bağdaşmaz olduğu gerçeğini işitebilir ya da yeni yaşantılar onda kendisini doygunluktan alıkoyan istekler uyandırabilir. O zamana dek yabancısı olduğu iç sorunlarla karşılaşır. Eski görüşlerini yeniden düzenleyerek kurtulmaya çalışır bu iç çatışmadan. Hepimiz inanç işlerinde son kertede tutucu olduğumuz için, elinden geldiğince, eski düşüncelerini kurtarmaya bakar. Yeni tasarımları, en az sarsıntıya uğramış eski tasarımlara aşılayıncaya dek, değişikliğe çeşitli yollardan direnç gösterdikleri için, eski tasarımlarımızla yeni yaşantılar arasında birtakım ara düşünceler birinden öbürüne çok verimli bir biçimde gidip gelirler.

Bu yeni tasarım, doğru tasarım olarak uyarlanır. Eski doğru yığınını minimum değişiklikle koruyup, tam yeni olarak kabul edilecek bir biçimde genişletirse de yeniye gidecek bildik yolları gözden uzak tutmaz. Bütün ön yargılarımızı alt üst eden abartılmış açıklama, yeniliğin doğru bir açıklaması olamaz. Açıklamamızı, daha az tuhaf kılacak noktaya dek genişletmemiz gerek. Bireyin inançlarında oluşan en yıkıcı devrimlerde bile, eski düzenin çoğu kalır. Zaman ve uzay, neden ve etki, doğa ve tarih, bireyin öz geçmişi dokunulmadan kalır. Yeni doğru, her zaman eski ile yeni arasında gidip gelen yumuşatıcı geçişimlerdedir. Eski kanıyı, en az sarsıntıyla, en fazla süreklilik sağlayacak biçimde yeniye bağlar. Bu «en az - en çok» sorununun çözümündeki başarıyla orantılı olarak bir kuramın doğruluğunu benimseriz. Ama, sorunun çözümündeki başarı kesin değildir, yaklaşıktır. Bir kuramın sorunu öbür kuramdan daha doyurucu çözdüğünü söyleriz; ama kendimize göre bir doyuruculuktur bu, üstelik bireylerin doyma noktaları da değişik değişiktir. Belli bir kertede, bu yüzden herşey plâstiktir. Eski doğruların oynadığı role dikkatinizi çekmek isterim. Bu rolü açıklamadaki beceriksizlik, pragmacılığa yöneltilmiş haksız eleştirilerin kaynağını oluşturuyor. Belirleyici bir etkileri var eski doğruların. Onlara boyun eğmek ilk ilke, birçok durumda da tek ilke; olguları çok yeni alışılmadık yollarla, eski kavramlarımızı tehlikeli bir yeniden düzenlemeye uğratarak, ele almak, eski doğruları tümüyle görmezlikten gelmek ya da o doğruları bilip görevlerini hiçe

saymak oluyor.

Kuşkusuz, benden bu doğruluğun büyüme sürecine örnekler vermemi isteyeceksiniz, bütün sorun da bu örneklerin çokluğundan geliyor. Yeni doğruluğun en basit örneği, yeni tür olguların ya da eski çeşit yeni gerçeklerin yaşantımıza sayısal ekleni̇şidir. Bu tür ekleniş, eski inançlarımızda hiç bir değişiklik yapmaz. Peşpeşe gelir günler, içerikleri eklenir birbirlerine sadece. Yeni içeriklerin kendileri doğru değildir, sadece *ortaya çıkarlar* ve *vardırlar*. Doğruluk *bizim onlar üstüne söylediklerimizdedir*, ortaya çıktıklarını söylediğimizde, doğruluk basit bir ekleme formülüyle sağlanır.

Ama, günlerin içerikleri, sık sık yeniden düzenlemeleri gerektirir. Şimdi ben şurada keskin bir çığlık atıp, bir deli gibi davransam, bir çoğunuz benim felsefemin değeriyle ilgili görüşlerinizde değişiklik yaparsınız .«Radyum» geçen günün bir içeriği, bir an için, enerjinin sakınımı ilkesinde kendini gösteren doğanın düzenine ilişkin düşüncelerimize ters düşmüş gibi göründü. Radyumun kendi içinden belirsiz ısı yayması sakım ilkesini çürütürmüş gibi oldu. Neden öyle düşünüldü? Radyumdan çıkan radyasyon, atomların içinde daha önce bulunan bir potansiyel enerji olarak düşünülürse, enerjinin sakımı ilkesi korunmuş olur. Helyumun radyosyon sonucunda bulunması, bu inancımıza yeni bir yol açtı. Enerji üstüne eski düşüncelerimizi en az değişikliğe uğratarak genişlettiği için, Ramsay'in görüşü genellikle doğru olarak alındı.

Örnekleri çoğaltmaya gerek duymuyorum. Yeni bir kanı, bireyin eski inançları karşısında bulunan yaşantılarındaki yeniyi özümleme isteğini büyüttüğü oranda doğru sayılır. Hem eski doğrunun üstüne yaslanmalı, hem de yeni gerçeği yakalayabilmelidir; bundaki başarısı (biraz önce dediğimiz gibi) bireysel bir değerlendirme *(appreciation)* işidir. Yeni doğrulukların da eklenmesiyle eski doğruların büyümesi öznel nedenlerdendir. Biz bu süreç içinde bu nedenlere uyarız. Bizim çifte isteğimizi çok seçik bir biçimde gidermeyi görev bilen yeni düşünce en doğrudur. Kambiyomun[2] yeni katmanlarının etkisiyle büyüyen bir ağaç örneği, eski doğrular üstüne aşılanarak, işleyişiyle kendi kendini doğru kılar, kendinin doğru olarak sınıflandırılmasına yol açar.

---

(2) Bitkilerin kök ve gövdelerinin dış yapısı. (Ç.N.)

Dewey'yla Schiller bu gözlemi gerçekleştirerek onu en eski doğruluk anlayışına uyguladılar. Eskiden de onların plâstik bir yapısı vardı. İnsanî nedenlerle doğru olarak adlandırılmıştı onlar da. Yine eski doğrulukla yeni gözlemler arasında yer alıyorlardı. Salt nesnel, yapısında eski yaşantıların yenileriyle birleşip, insana doyum sağlamak görevini taşımayan doğruluğu hiçbir yerde bulamayız. Şeyleri doğru olarak adlandırmamızın nedeni, onların niçin doğru *olduklarındadır*, «doğru olmak» bu birleşme görevini yerine getirmek *demek*.

Doğruluk bağımsızdır; doğruluk sadece *bulduğumuzdur*, doğruluk insan gereksinmeleriyle uyuşmaz, doğruluk düzeltilemez, kısaca bu doğruluk anlayışı çok bulunuyor her yerde ya da rasyonelist kafalı düşünürlerde çok bulunduğu sanılır; ama bu canlı ağacın ölü yüreği demektir, orada bulunuşunun nedeniyse doğruluğun bir paleontolojisi, bir reçetesi olduğunu gösterir, belki emeklilerin yıllar yılı yardımıyla daha da katılaşarak büyümesini sürdürecek, insanların eskiye saygısında taşlaşacaktır. Ama, günümüzde en eski doğruların bile gerçek olmalarına karşın nasıl plâstik bir yapı taşıdıkları, mantıksal ve matematiksel tasarımların fiziği bile kaplayan dönüştürülmeleriyle, canlı bir biçimde gösterilmiştir. Eski formüller, atalarımızın şimdiki biçimlerini, formüllendirmelerini asla düşünemedikleri daha geniş ilkelerin özel anlatımları olarak yeniden yorumlanmıştır.

Bay Schiller bu doğruluk anlayışına «hümanizm» diyor hâlâ, ama bu öğreti de pragmacılıktan çıkmış görünüyor, bu yüzden bu derslerde onu, pragmacılık adı altında ele alacağım.

Pragmacılığın alanı şu: önce yöntem; sonra doğruluğun genetik kuramı. Bu iki şey gelecek konularımızı oluşturmalı.

Doğruluk kuramı için söylediklerim, eminim ki, çoğunuza kısalığından ötürü aydınlık ve doyurucu gelmeyecek. Bu eksikliği gidermeye çalışacağım. «Ortak duyu» *(common sense)* üstüne olan dersimde eskilerin doğruluğu taşlaştırdığını söylemiştim. Şimdi bu sözden ne anladığımı göstereceğim. Bir başka dersimde, düşüncelerimizin eski ile yeni arasında başarıyla yürüdükleri sürece doğru olduklarını açıklayacağım. Üçüncü olarak, doğruluğun gelişmesinde öznel olanı nesnel olandan ayırmanın ne denli zor olduğunu göstereceğim. Bu derslerde tümüyle katılmayabilirsiniz bana, katılsanız da, tümüyle uyuşmayabilirsiniz benimle. Ama, çabalarıma

saygı göstereceğinizi, beni hiç değilse yabana atılır bulmayacağınızı biliyorum.

Bay Schiller'le Dewey'nun kuramlarının küçük görüldüğünü, tiksinti uyandırdığını öğrenince belki şaşıracaksınız. Bütün rasyonelizm onların karşısındadır. Özellikle, bay Schiller sopayı hak etmiş yaramaz bir öğrenci gibi karşılanmıştır. Bundan söz etmeyeceğim, ama pragmacılıkla karşısında olduğum rasyonelizmin bir yanına öylesine ışık tutuyor ki. Pragmacılık olgulardan uzaklaştıkça rahatsız olur. Rasyonelizmse, soyutlamalar arasında bulabilir rahatı. Pragmacı, doğruluklardan çoğul olarak söz eder, pragmacılığın yararları, doyurucu oluşları, işleyişindeki başarıları, tipik bir entellektüel kafaya doğruluğun kaba, özürlü ikinci sınıf derme çatma bir anlayışı gibi gelir. Bu doğruluklar gerçek doğruluklar değildir. Bu testler yalnızca özeldir. Buna karşı, nesnel doğruluk, yararcı olmayan, yüksek, arınmış, yaklaşılamaz, soylu, kibirlidir. Düşüncelerimiz eşit olarak, mutlak gerçeklerde, mutlak karşılığını bulmalıdır. Koşulsuz olarak düşünmemiz *gereken* bir şey olmalıdır. Düşüncelerimizin koşullandırılmaları, ilgimizin dışındadır, ruhbilimin bir konusudur. Ruhbilimi alçaltıp, mantığı yükseltme, bütün sorun bu!

Kafalar, anlayışlar arasındaki kesin ayrılığa bakın! Pragmacı olguya yapışır, doğruluğu belli durumlarda işlerken gözler de öyle genellemeye geçer. Onun için doğruluk, yaşantıda işleyen her çeşit değerlerin oluşturduğu bir sınıfın adıdır. Rasyonelist içinse, saf bir soyutlama olarak kalır, savunmak zorunda olduğumuz çıplak bir addır. Pragmacı, doğruluğu *niçin* savunmamız gerektiğini ayrıntılarıyla gösterme işini üstüne alırken, rasyonelist, soyutluğunun dayandığı somutluğu tanıyamaz bile. Bizi doğruyu *yadsımakla* suçlar; oysa biz tam olarak niçin insanların onu izlediğini, izlememiz gerektiğini arıyoruzdur. Tipik bir aşırı soyutlamayla, somuttan ürker, soluk ve tekin olmayan yerleri sever. İki evren sunsanız ona, o hep gerçeğin gürlüğüne karşı, kuru evreni seçer. Çünkü, daha arıdır *(pur)*, daha açıktır, daha soyludur.

Dersler ilerledikçe, savunulan pragmacılığın, somutluğu, olgulara yakınlığı, doyurucu bir özellik olarak kendini kabul ettirecek sizlere. Burada, sadece gözlenmeyeni gözlenenle yorumlayan kardeş-bilimler söz konusu. Eskiyi uyumlu bir biçimde yeniyle yan yana getiriyor. Tümüyle boş bir kavram olan, kafamızla dış dünya

arasındaki dural *(static)* ilişkiyi (bunun anlamını sonra araştırmalıyız) belli düşüncelerimizle, koca evrenin kendi işlevleri, yararları olan öbür yaşantıları arasındaki daha zengin, daha etkin (herhangi birinin ayrıntılarıyla izleyip, anlayabileceği bir biçimde) ilişkilere dönüştürüyor.

Şimdilik bu kadarı yetiyor mu bize? Söylediklerimin haklı gösterilmesi ertelenmeli. Şimdi, geçen toplantımızda savunduğum pragmacılığın empiristçe düşünme yollarıyla insanların dinsel gerekleri arasında mutlu bir denge sağlayabileceği görüşünün açıklamasına birkaç söz daha katmak istiyorum.

Dediklerimi hatırlarsınız, olguları bütün güçleriyle seven bir yaratılışta olan insanlar, küçük bir yakınlaşmaya bile yanaşmayarak, günümüzün ideal düşüncesiyle aralarına bir uzaklık koymaya eğilimlidirler. Entellektüalist olmanın çok uzağındadır bu. Eski moda Theism[3] birçok kavranamaz ya da öbür dünyayla ilgili nitelik taşıyan Tanrı monarşisi kavramıyla, yeterince kötüydü, ama yaratılış tartışmasını kullanarak somut genellikle ilgisini koruyordu. Darwinizm yaratılış kavramını «bilimsel» düşünceli kafalardan sildiğinden, theism dayandığı temeli yitirdi. Yine de, çağdaş düş gücümüze, şeylerin üstünde değil de içinde işleyen bir çeşit içkin *(immanent)* ya da panteist bir ikilik önerildi. Bugünlerde felsefî din sevdalıları, umut içinde hâlâ savunucuları olduğu söylenmesine karşın, eski düalistik theism yerine idealist panteisme yöneldiler.

Ama, ilk derslerimde söylediğim gibi, önerilen bu panteizmin, olgu severlerce, ya da empirik kafalılarca özümlendirilmesi zordur. Mutlakçı bir görüştür bu, geçmişini yadsıyıp saf mantık üstüne kurar kendini. Somutla hiç bir bağ kurmaz. Tanrı yerine, irili ufaklı bütün olguların ilk kaynağı olarak Mutlak Usu ileri sürüp gerçek dünyanın olgularına son kertede ilgisiz kalır. Her nasılsa mutlak gerçeğin babasıdır. Ezop'un öykülerindeki hasta kaplan gibi, bütün yollar onu yuvasına götürecektir, ama *nulla vestigia retrorsum.* Mutlağın yardımıyla, dünyayı yeniden tikellere inerek kuramazsınız, ondan, yaşamınız için önemli ayrıntıların sonuçlarını çıkaramazsınız. Mutlak, gerçekten size bir güven sağlayabilir. Çünkü, herşey *Onunla* Onun sonsuz düşünme yoluyla düzgündür, ama

(3) Yunanca Tanrı anlamına gelen «Theos»dan, Tanrılı, Tanrıcı anlamına geliyor. Tanrı hem evrenin içinde evreni yönetir, hem evrenin üstündedir. (Ç.N.)

sizi kendi araçlarıyla bitimli bir kurtuluş içinde bırakır.

Bu kavramın görkemini ya da birçok saygıdeğer kafalarda rahatlık yaratabilme gücünü yadsımak benden uzak olsun. Ama, kimse, insan açısından, bu görüşün soyut, yaklaşılmaz olduğu için sakatlığını görmezlikten gelemez. Benim rasyonelist dediğim anlayış bu. Empirizmin gereksinmelerini küçümser, gerçek yaşamın zenginliği yerine, kuru bir çerçeve koyar. Yamandır, kötü anlamıyla, alçakgönüllü işlere uygun düşmediğinden soyludur. Bu alın teriyle ıslanan gerçek dünyada, bana öyle geliyor ki, eğer bir görüş «soyluysa», doğrunun karşısında olduğu varsayılıp, felsefe dışı bırakılmalıdır. Karanlıklar prensi, bize söylendiği gibi bir centilmen olabilir, yeryüzünün ve cennetin Tanrısıysa asla centilmen olamaz. Tanrı işlerinin göğün en yüksek tabakasına olan gereksinmelerinden daha çok, insanın çabalarına gereksinmesi vardır.

Pragmacılığın, olgulara yönelik olmasına karşın, sıradan empirizmin yaptığı gibi, materyalist bir eğilimi yoktur. Üstelik onların yardımıyla tikellerin arasına düşüp, bir yerlere varabilediğiniz sürece, soyutlamaların gerçekleştirilmesine de karşı koymaz. Sonuç değildir onu ilgilendiren, kafamızın ve yaşantılarımızın birlikte çalışmasıdır. *A priori* yargıları yoktur teolojiye karşı. *Teolojik düşünceler somut yaşantılarımız için bir anlam taşıyorsa,* pragmacı açısından bu kadarı iyidir anlamında, doğru olacaktır, pragmacılığın *daha ne kertede doğru olacağı göz önünde bulundurulması gereken öbür doğrularla ilişkisine bağlıdır.*

Aşkın idealizmin mutlağı için biraz önce söylediklerim tartışma konusu. İlkin, onun görkemli olduğunu, bir bölük kafaya dinsel rahatlık sağladığını söyledim, ardından onu yaklaşılamaz, kapalı olduğu için suçladım. Ama, o, böyle bir huzuru sağladığınca kesinlikle kapalı değildir, bir değeri vardır, somut bir işlev görür. İyi bir pragmacı olarak, ben kendim, Mutlağı «böyle olduğunca» çekinmeden doğru sayıyorum.

Ama bu durumda *«böyle olduğunca doğru»* ne demek? Yanıt vermek için pragmacı yöntemi uygulamak gerekiyor. Mutlağa inananlar, inançlarının rahatlık sağladığını söylerken ne demek istiyorlar? Demek istedikleri şu: Mutlakta, şeytan ortadan kalktığından, böylece ne zaman istesek geçici *(temporal)* olanı, gizil *(potential)* olarak sonsuz sayabilir, sonuçlarına güvenip, günaha girmeden, korkularımızdan uzaklaşır, sınırlı sorumluluklarımızın kaygı-

sından kurtuluruz. Özetlersek, ona koşmak bizim işimiz olmadığından, üstelik bizimkinden daha iyi ellerde bulunduğundan, dünyayı kendi haline bırakacak bir ahlâk tatili yapmamızı söylemek istiyorlar.

Evren, bireysel üyelerinin zaman zaman kaygılarından uzaklaştığı bir sistemdir, onda hiçbir şeye aldırmamak insan için bir haktır, ahlâk tatilleri de yerindedir. Eğer yanılmıyorsam, belli yaşantılarımızdan büyük ölçüde ayrılık gösteren Mutlağın Mutlak «olarak bilinmesi» *(known-as)* pragmacı açıdan onun doğruluğunu sağlayan bir değerdir. Mutlak idealizme düşkün sıradan bir felsefe okuyucusu, kavramlarını keskinleştirmeyi göze alamaz. Mutlağı çok değerli olduğu için kullanabilir. Mutlaktan gelişigüzel, saygısızca söz açtığımızda, kavramın onun izleyemeyeceği yanlarına değindiğimiz için, eleştirilerimizi kabule yanaşmaz.

Eğer mutlak, yalnız ve yalnız bu demekse, kim yadsıyabilir doğruluğunu? Yadsımak, insanların asla rahat edemeyeceklerini, tatillerinin düzenli olamayacağını söylemek olur.

Bir tasarımın yaşamımıza yararlı olduğunca olduğunu işitenlerinizin çoğuna, sözlerimin nasıl tahaf geldiğinin farkındayım. Bir şey yararlı oldukça *iyidir*, bunu kabul edeceksiniz. Onun yardımıyla yaptığımız iyiyse, tasarımı böyle olmasını sürdürdüğünce iyi olarak alacağız, onunla daha iyiyiz çünkü. Ama bu yüzden «doğru» oluş, «doğru»luğun yanlış bir kullanımı olmuyor mu diyeceksiniz.

Bu zorluğa tümüyle karşılık vermek, açıklamamın bu evresinde olanak dışı. Bay Schiller, bay Dewey ve benim geliştirdiğimiz doğruluk öğretisinin altıncı dersime dek ayrıntılarını tartışmayacağım, çok can alıcı bir soruya parmak basmanıza karşın. Yalnız şunu söyleyeyim, doğru *iyinin bir türüdür*, sanıldığı gibi iyiden ayrı bir kategorisi yoktur. Doğru, iyiyle ortaklaşa çalışır. *Doğru kendini iyi olarak kanıtlamış şeyin adıdır, inanç yolunda belli, belirlenebilir nedenlerle iyidir.* Bunu güvenerek kabul edeceksiniz: Eğer doğru tasarımlarda, yaşam için iyi olan bulunmasaydı, ya da onların bilgisi yarar getirici olmayıp da sadece yanlış tasarımlar yararlı olsaydı, doğruluğun sık sık sözü edilen kutsallığı, değerliliği, bir ödev olarak peşinden gidilişi, böylesine büyüyüp bir dogma oluşturmazdı. Böyle bir dünyada ödevimiz doğruluktan *sakınmak* olsaydı daha iyi olurdu. Ama dünyamızda, nasıl kimi yiyeceklerin tadı üstünde anlaşamayıp onları dişlerimize, midemize, dokuları-

mıza iyi geldiği için yiyorsak, kimi ortaklaşa anlaşmaya varamadığımız ya da düşkün olduğumuz başka tasarımları desteklediği için üstlerinde anlaşamadığımız tasarımlarımızda da yaşamın uygulamadaki sorunlarımıza yardımcı oldukları için bir anlaşmaya varabiliyoruz. Bizim sürdüğümüz yaşamdan gerçekten daha iyi bir yaşamla, o dünyadaki yaşamı sürdürmemize yarayan inandığımız tasarımlar olsaydı, o zaman o tasarımlara inanmamız *bizim için daha iyi olurdu,* daha büyük, can alıcı başka kararlarımızla çatışmadıkça.

«İnanmamızın daha iyi olacağı şey!» Doğruluk tanımına benziyor bu, daha çok. «İnanmam *gereken* şey» sözüne çok yakın düşüyor, sanırım hiçbiriniz bu tanımlarda bir tuhaflık bulmayacaksınız. İnanmamızın *daha iyi olacağı* şeye inanmayalım mı? Bizim için doğru olanla, bizim için iyi olan kavramlarını süresiz ayıralım mı birbirinden?

Pragmacılık hayır der buna, ben de onunla aynı düşüncedeyim. Soyut önermeleri ele alışımızda, kişisel yaşamımızı iyi kılan herşeye inanırsak, yaşamın bir yığın uydurma şeylerine, kör inançlarına tutulabileceğimiz kuşkusundan uzak kalmayarak, siz de katılabilirsiniz «hayır» deyişime. Buradaki kuşkunuz çok yerindedir, soyuttan somuta geçerken durumu karmakarışık eden bir şeylerin olduğu açıktır.

Biraz önce, *daha büyük canalıcı çıkarlarımızla çatışmadıkça* inanmamızın bizim için iyi olduğu şey doğrudur demiştim. Gerçek yaşamda, hangi inançlarımız canalıcı çıkarlarımızla çatışmaya eğilimlidir? *Başka inançlarımız,* canalıcı çıkarlarımızla uyuşmayan ne gibi inançlar doğurabilir? Başka bir deyimle, doğrularımızın belki de en büyük düşmanı, geride kalan başka doğrularımızdır. Doğruların ayırıcı bir kendi kendini koruma itkisidir *(instinct)* bu, kendisiyle çelişenleri yok etme isteği içindedir. Bana yaptığı iyiliğe dayalı Mutlağa olan inancım, bütün öbür inançlarımı sıkı bir eleştiriden geçirir. Bana ahlâk tatili sağlayabildiğince doğru olabilir. Buna karşı, bırakmayı sevmediğim çıkarlarımla çatışabilir, bu inanç iç dünyamda düşmanı olduğum başka bir mantıkla aynı potaya düşebilir. Beni kabul edilmeyen metafizik paradokslara sürükleyebilir. Yaşamım zaten sorunlarla dolu, bir de bu tür entellektüel tutarsızlıkların yol açtığı sorunlara kapılmadan Mutlak'tan vazgeçiyorum, yalnızca ahlâk tatillerini *kabul edebiliyorum* ya da

meslekten bir felsefeci olarak onları başka ilkelerle açıklamaya çalışıyorum.

Mutlak kavramını yalnızca bana tatil verici özelliğiyle sınırlandırırsam, başka değerlerimle çatışmaz. Ama varsayımımızı böyle kolayca sınırlandıramayız. Bir yığın başka özellik taşırlar, çatışmaya yol açan. Ahlâk tatili yapmaya inanarak Mutlak'a inanmayışım, bir yığın özelliğe inanmayışım demek oluyor.

Bununla pragmacılığın bir aracı, bir uzlaştırıcı olduğunu, Papini'nin diliyle söylersek, onun kavramları «yumuşattığını» söylerken ne demek istediğimi görüyorsunuz. Pragmacılığın, önyargıları, karanlık dogmaları, kanıt yerine geçen katı, donmuş silâhları yoktur. Tümüyle sevimlidir o. Herhangi bir varsayımla uzlaşabilir, her belgeyi *(evidence)* göz önüne alır. Buradan onun dinsel alanda din dışı eğilimiyle hem positivist empirizme, hem de yaklaşılamaz, soylu, basit, soyut kavramlarla ilgilendikleri için başka dinsel rasyonelizmlere üstünlüğü ortaya çıkıyor.

Özetlersek, o, Tanrı araştırmasının alanını genişletiyor. Rasyonelizm mantığa yapışık, ayakları havada olan bir felsefedir. Empirizm dış duyumlara bağlıdır. Pragmacılık, mantığı ya da duyumları, en alçakgönüllü, en kişisel yaşantıları kabule gönüllüdür. Eğer uygulamada sonuçları varsa, mistik yaşantıları da kabul eder. Bir yer bulabilse, kişilere özgü olgunun en küçük karanlığında yaşayan Tanrı'yı bile alır yanına. Olası doğruluğun tek ölçütü, bize önder olma yolunda en iyi işlemesi, yaşamın her parçasına en iyi biçimde uyması, yaşantılardan gelen gereksinmeler topluluğuyla hiçbir şeyi dışta bırakmayarak birleşmesidir. Eğer dinsel tasarımlar bunu yapmak zorundaysa, eğer Tanrı kavramı özellikle bunu yapmayı üstlenecekse, yapacağını göstermeliyse, pragmacılık nasıl olur da Tanrı'nın varlığını yadsıyabilir? «Doğru olmayan»ı pragmacılık açısından başarılı bir kavram olarak ele almakta bir anlam görmeyecektir. Bu yüzden, somut gerçekle uyuşumdan başka ne çeşit bir doğru olabilir?

Çeviren : *Ahmed İNAM*

JEAN-PAUL SARTRE

KÖTÜ NİYET

KÖTÜ NİYET VE YALAN

İnsan evrende, sadece olumsuzlukları ortaya çıkaran bir aracı değil, kendine karşı da olumsuz davranışlarda bulunabilen bir varlıktır. Girişte, bilinci «varlığı, kendisinden başka bir varlığı içerdiği ölçüde kendi varlığı kendisi için problem olan varlık» diye

tanımlamıştık. Fakat, soru niteliğinde olan davranışın açıklanmasından sonra, bu formül şöyle de açıklanabilir: «Bilinç aslında, varlığında, kendi varlığının hiçliği bilinci olan bir varlıktır.» Örneğin, kendini savunmada ya da vetoda insan varlığı gelecek bir aşkınlığı *(transcendance)* yadsır. Fakat bu olumsuzluk *(négation)* açıklayıcı değildir. Bilincim bir olumsuzluğu görmek için sınırlandırılmamıştır. Bilinç, bir başka insan gerçekliğinin kendi olanağı olarak yansıttığı bir olanağın hiçleşmesi gibi, kendi kendine kurulur. Bu yüzden, bilinç evrende bir HAYIR olarak belirir. Bu, kölenin efendisinden önce kavradığı bir Hayır ya da kaçmak isteyen bir tutsağın kendisini gözetleyen nöbetçiyi kavradığı gibidir. Hattâ öyle insanlar vardır ki (gardiyanlar, nöbetçiler, bekçiler vb.) bunların toplumsal gerçekliği bir Hayır'dan ibarettir. Bu insanlar yeryüzünde bir Hayır dışında bir şeye sahip olmadan yaşayıp ölürler. Öbürleri de — insan kişiliği sürekli bir olumsuzluk olarak — Hayır'ı kendi öznelliklerine getirmek için daha az farklı yapılmamışlardır. Scheler'in «öfke insanı» dediği insanın anlamı ve işlevi Hayır'dan ibarettir. Fakat, daha ince ve tanımları bizi bilincin içtenliğinde daha ötelere götüren başka davranışlar da vardır: Örneğin, alay bunlardan biridir. Alay etmekle insan, ayni edimin bütünlüğünde ortaya koyduğunu yok eder. Yadsımak için doğrular ve doğrulamak için yadsır. Böylece, olumlu ama hiçliğinden başka varlığı olmayan bir nesne yaratır. Bu suretle, olumsuz davranışların kendisi için yeni bir soru sorabiliriz. İnsan ne olmalıdır ki varlığının yadsınması, onun için mümkün olabilsin? Fakat söz konusu olan insanın evrenselliği içinde «kendini yadsıma» tutumuna sahip olması değildir. «Kendini yadsıma» başlığı altında sıralanabilen davranışlar çok çeşitlidir. Biz sadece bunların soyut şeklini ele almayı düşündük. Bir davranışı seçmek ve incelemek için, insan gerçekliğini esas olabilecek ya da, kendi olumsuzluğunu dışarıya yönetecek yerde kendine çeviren bilinç olsun, bu davranışın belirlenmiş olması gerekir. İşte bu davranış, bize «kötü niyet» olarak görünür.

Yalan çoğu kez benimsenir. Kayıtsız bir şekilde bir kişinin kendi kendini aldattığı ya da kötü niyet gösterdiğinden söz edilir. Kendine söylenilen yalanı, kısaca yalandan ayırt etmek şartıyle, kötü niyetin kendine söylenilen yalan olduğunu kolayca kabullenebiliriz. Yalan olumsuz bir davranıştır. Burada uyuşma olacak-

tır. Fakat bu olumsuzluk bizzat bilinç üzerine dayanmaz. Sadece aşkın olanı amaçlar. Yalanın özü sonuç olarak, yalancının gerçeği değiştirdiğini içerir. Bilinmeyen şey hakkında, aldanıldığında, yanılgıya düşüldüğünde yalan söylenmez. O halde yalancının ülküsü kendinde gerçeği doğrulayan, fakat sözlerinde yadsıyan ve kendi için bu yadsımayı yadsıyan *cynique* bir bilinç olacaktır. Böyle olunca da, bu iki olumsuz davranış aşkın olana dayanır. İfade edilen olay *(fait)* aşkındır. Çünkü yoktur. Ve ilk yadsıma bir gerçeğe, yani özel bir aşkınlık tipine dayanır. Benim için gerçeğin doğrulanmasına bağlılaşık olarak uyguladığım içten yadsıma ise, olaylar üzerine, yani evrenin bir olayı üzerine dayanır.

Bundan başka, yalancının içten niyeti olumludur. Olumlu bir yargının nesnesini yapabilir. Yalancının niyeti aldatmaktır. Ne bu niyetini saklamaya, ne de bilincin yarı saydamlılığını örtmeye çalışır. Tersine, ikincil davranışlara karar verme durumunda bu niyete başvurur. Bu niyet, bütün tutumlar üzerinde açıkça düzenleyici bir denetlemeyi sağlar. Gerçeği söyler gibi gösterilen (yemin ederim ki sizi aldatmak istemezdim vb.) şeklindeki niyet ise kuşkusuz içten bir yadsımanın nesnesidir. Fakat ayni zamanda da yalancı tarafından kendi niyeti olarak kabul edilir. Bu niyet taklit edilmiş, oynanmıştır. Kişinin karşısındakini aldattığı bir niyettir. Fakat kişi aslında belirli olarak niyet değil, aşkın bir şeydir. Böylece yalan, bilincin alt yapısını *(enfrastrüktüre)* işe karıştırmaz. Yalanı meydana getiren tüm yadsımalar bilinçten atılmış nesneler üzerine dayanır. O halde, özel ontolojik temel gerekmez. Yadsıma varlığının gerektirdiği açıklamalar, genellikle aldatma durumunda bir değişikliğe gerek duymadan geçerlidirler. İdeal yalanı tanımladık. Yalancı sık sık yalanının kurbanıdır. Ve yarı yarıya da ona inanır. Fakat bu söylediklerimiz bayağı ve günlük şekiller, yozlaştırılmış görünüşlerdir. Yalan ile kötü niyet arasında geçiş sağlarlar. Yalan bir aşkınlık davranışıdır. Bu yalan Heidegger'in «Mit-sein» dediği şeyin normal bir fenomenidir. Yalan, benim varlığımı, başkasının varlığını, başkası için benim varlığımı ve benim için başkasının varlığını içerir. Böylece yalancının açık görürlükle yalan taslağını yapması, değiştirdiği gerçek ve yalan hakkında geniş bir kavrayışa sahip olması gerektiği kolayca düşünülebilir. Bir ilke donukluğunun yalancının niyetlerini başkasından gizlemesi yeterlidir. Başkasının da yalana gerçek diye inanması yeterlidir. Bi-

linç, yalan ile, doğal biçimde başkasında gizli olarak var olduğunu doğrular. Kendi yararına, «Benim» ve «Başkasının beni»nin ontolojik ikiliğini kullanır.

Durum kötü niyet için ayni değildir; eğer kötü niyet dediğimiz gibi kişinin kendisine söylediği bir yalan ise. Kuşkusuz, kötü niyet gösteren biri için söz konusu olan, hoş olmayan bir gerçeği gizlemek ya da hoş bir yanlışı gerçek gibi göstermektir. O halde kötü niyet görünüşte yalanın kuruluşuna sahiptir. Kötü niyette her şeyi değiştiren, sadece gerçeği bizzat kendimden gizlememdir. Böylece, aldatan ve aldatılan ikiliği yoktur. Tersine kötü niyet, özü gereği bir bilinç bütünlüğünü içerir. Ama bu, insan gerçekliğinin bütün fenomenlerinde olduğu gibi, kötü niyetin «Mit-sein» tarafından şartlandırılamıyacağı anlamına gelmez. Fakat «Mit-sein», kendini kötü niyetin aşmaya izin verdiği bir durum gibi göstererek, kötü niyeti etki altında bırakmaktan öteye de gidemez. Kötü niyet insan gerçekliğine dışardan gelmez. Kötü niyet insana bulaşmaz. Bu dışardan gelen, katlanılan bir durum değildir. Bilinç bizzat kötü niyetten üzüntü duyar. Bir ilk niyet ve bir kötü niyet taslağı gereklidir. Bu taslak, kötü niyetin olduğu gibi ve kötü niyet tarafından gerçekleştirilen bilincin öndüşüncesel *(préréflexif)* olarak kavranmasını içerir. Bunun sonucu olarak, önce, kendisine yalan söyleyen ve yalan söylenen tek ve ayni kişidir. Aldatılan olarak benden gizlenen gerçeği aldatan olarak bilmeliyim. Daha iyisi, bu gerçeği daha özenle saklayabilmek çok belirli olarak bilmemi gerektirir. Bu zamansallığın *(temporalité)* iki ayrı anında değil, fakat ayni nesnenin bütün yapısı içinde, zor durumda ikiliğin bir benzerini kurmaya izin verebilen bir durumdur. O halde, şartlarını düzenleyen ikilik ortadan kalkarsa, yalan varlığını nasıl sürdürebilir? Ayrıca bu güçlüğe bilincin yarı saydamlığından türeyen bir başkası da eklenir. Kötü niyetten hoşlanmayan biri, kendi kötü niyetinin bilincinde olmalıdır. Çünkü bilincin varlığı varlık bilincidir. O halde en azından kötü niyetimin bilincinde olursam iyi niyetli olabilirim. Fakat bütün bu psişik dizge yok olmuştur. Sonuç olarak, eğer *cynique* bir tarzda yalan söylemeye çalışırsam tamamen başarısızlığa uğrarım.

Yalan, bakış altında yıkılır ve geri çekilir. Yalan, kendi şartı gibi tasarımın berisinde merhametsizce kurulan bizzat yalan söyleme bilinci tarafından arkadan yok edilir. Burada, ancak kendi

ayrımıyla ve ayrımında var olan geçici bir fenomen vardır. Kuşkusuz bu fenomenler sık sık olur ve göreceğiz ki sonuç olarak kötü niyetin bir «geçiciliği» vardır. Şurası muhakkak ki, kötü niyet kararsızca iyi niyet ve *cynisme* arasında gidip gelir. Her defasında eğer kötü niyetin varlığı çok kararsız, «metastable» denilen türden psişik yapıya sahipse de, bu durumda özerk ve kalıcı bir şekle sahiptir. Hattâ birçok insan için bu, hayatın normal bir görünümüdür. Kötü niyetle yaşanabilir. Bu demek değil dir ki, iyi niyetin ve *cynisme*'in anî uyanışları olmasın. Fakat böyle yaşamak özel ve sabırlı bir hayat tarzını gerektirir. Böylece bunalımımız artar. Zira, kötü niyeti ne anlayabiliyor, ne de yadsıyabiliyoruz.

Bu güçlüklerden kurtulmak için, tabiatıyla bilinçsize başvurulur. Örneğin, psikanalitik yorumda, aldatan ve aldatılan ikiliğini yeniden kurmak için (döviz kontrolü, pasaport hizmeti, gümrük yetki sınırı çizgisi gibi) bir *sansür* taslağı kullanılır. İçgüdü — ya da kişisel tarihimiz tarafından kurulan eğilimlerin ilk ve kompleks eğilimleri de diyebiliriz — burada gerçekliği temsil eder. Ne «doğru» ne de «sahte»dir. Çünkü kendi için var değildir. Sadece var'dır, tıpkı kendi içinde ne 'doğru' ne de 'sahte' olan ama sadece 'gerçek' olan bu masa gibi. İçgüdünün bilinçli simgeleri ise, görünüş olarak değil, psişik gerçek olaylar olarak görülmelidir. Yalancının tutum ve sözlerinin, somut ve gerçekten var olan davranışlar olması gibi, korku, sürçme ve düş somut bilinç olayları sıfatıyle vardırlar. Sadece, tıpkı aldatılanın aldatanın davranışları önünde olması gibi, özne de bu fenomenlerin önündedir. Onları gerçeklikleri içinde saptamak ve yorumlamak zorundadır. Aldatanın davranışlarının bir gerçekliği vardır: Eğer aldatılan bu davranışları, aldatanın içinde bulunduğu duruma ve yalan taslağına bağlayabilirse, bu davranışlar yalan davranışlar sıfatıyle doğruluğun bütünleyici kısımları olurlar. Aynı şekilde simgesel davranışların da bir gerçekliği vardır; psikanalistin sembolik davranışları hastanın geçmişteki durumuna, açıkladığı bilinçsiz komplekslere, sansür engeline bağladığı zaman ortaya çıkardığı bu gerçekliktir. Böylece, özne davranışların anlamı üzerinde yanılır. Onları doğruluklarının içinde değil, somut varlıkları içinde kavrar. Onları, kendine yabancı olan bir ilk durumdan ve bir psişik kuruluştan türetme hatasını işler. Sonuç olarak, Freud, «ben» ve «o» ayrımıyla, psişik kütleyi ikiye böler. Ben «ben»im ama «o» değilim. Bilinçli olma-

yan psişik kuruluşa göre ayrıcalı bir durumum yoktur. Onları bilinçli gerçeklikleri içinde saptadığım ölçüde ben kendi psişik fenomenlerimin kendisiyim: Örneğin, beni bu raftan, şu veya bu kitabı çalmaya götüren itinin ta kendisiyim. Onunla tek vücudum, ona yol gösteririm ve onun işlevinde olarak hırsızlığı yapmaya karar veririm. Fakat, dış bir fenomenin özü ve doğa üzerine ön sezilerde bulunan bir bilgin gibi,bu psişik olayların gerçek anlamı ve kökenleri üzerinde varsayımlar kurmak zorunda kaldığım ve bu olayları edilgen olarak karşıladığım ölçüde bu psişik olaylar değilimdir: Örneğin, kitabın fiyatı, yararı ve az bulunurluğu tarafından belirlenen bir iti olarak yorumladığım bu hırsızlık aslında, aşağı yukarı doğrudan bir Oedipe kompleksine bağlanan kendimi cezalandırma sürecidir. O halde, ancak aşağı yukarı olası varsayımların ulaştığı bir hırsızlığa itme gerçekliği vardır. Bu gerçekliğin ölçüsü açıkladığı bilinçli psişik olayların uzamı olacaktır. Aynı zamanda daha faydacı bir görüş açısından, bu ölçü psikiyatrik tedavinin başarısı olacaktır. Sonuç olarak, bu doğruluğun bulunması, bilinçli yaşantım ve bilinçsiz eğilimlerim arasında bir aracı olarak beliren psikanalistin yardımını zorunlu kılacaktır. «Başkası», bilinçsiz tez ile bilinçli antitez arasında bir sentez yapabilecek tek kişi olarak belirir. Ben kendimi ancak başkasının aracılığı ile tanıyabilirim. Yani ben, bendeki «o»na göre «başkası»nın durumundayım. Eğer bazı psikanaliz kavramlarını biliyorsam, özel olarak elverişli şartlarda kendi kendimin psikanalizini yapmayı deneyebilirim. Fakat eğer durumuma dıştan gelen öğretilmiş kuralları ve soyut taslakları uygulamaya kalkarsam, her çeşit içgüdüye sırt çevirirsem, bu deneyde başarıya ulaşamam. Sonuçlar ise, ister sırf benim çabalarımla ulaşılmış olsunlar, ister bilen biri tarafından ulaşılmış olsunlar, içgüdünün vereceği doğruluğa asla ulaşamazlar; sadece bilimsel varsayımların daima artan olasılıklarına sahiptirler. Örneğin, Oedipe kompleksi varsayımı tıpkı atom varsayımı gibi «deneysel bir düşünce»den başka bir şey değildir. Önceden bilmeyi, gerçekleştirmeyi mükün kıldığı sonuç ve deneylerin toplamından ayırt edilmez. Böylece psikanaliz, kötü niyet kavramının yerine yalancısız yalan fikrini koyar. Yalan söyleyen değil, kendisine yalan söylenilen olduğumu anlamamı mümkün kılar. Çünkü beni kendime göre benimle karşı karşıya olan bir başkasının durumuna koyar. Yalanın temel şartı olan aldatan

ve aldatılan ikiliğinin yerine «o» ve «ben» ikiliğini koyar. En derin öznelliğime «mit-sein»in intersübjektif yapısını getirir. Bu açıklamalarla tatmin olabilir miyiz? Daha yakından dikkatle incelenecek olursa, psikanalitik varsayıma göre bir şey gibi göründüğü doğru değildir. Çünkü 'şey' üzerinde yapılan tahminlere ilgisizdir. Oysa, tam tersine «o», gerçeklere yaklaştığında bu tahminler tarafından etkilenir. Freud sonuç olarak, ilk dönem sonunda doktor gerçeğe yaklaştığında hastanın karşı koyuşuna dikkati çeker. Bu karşı koyuşlar öznel ve dışardan kazanılmış davranışlardır: Hasta güvensizlik gösterir. Konuşmayı istemez, düşlerinin hayalî raporunu verir. Hattâ bazen tümden psikanalitik tedaviden saklanır. Hangi tarafının böyle karşı koyduğu sorulabilir. Bu, bilinç olaylarının psişik toplamı olarak düşünülen «ben» değildir: Bizzat kendisi psikiyatr olarak reaksiyonlarının anlamı önünde yer aldığına göre, amaca yaklaştığından kuşkulanamayız. Bildirilen varsayımların olasılığı derecesini, en fazla, bir psikanaliz tanığı yaparak ve varsayımların açıkladığı öznel olayların uzamına göre nesnel olarak değerlendirmek psikiyatr için olasıdır. Hem bu olasılık ona, doğruluğa sınırdaş görünebilir. Çoğu kez bilinçli bir kararla psikanalitik tedavi yoluna giren de kendisidir. Hastanın, psikanalistin ona yaptırdığı günlük açınlamalardan tedirgin olduğunu, kendi gözünde tedaviye devam etmeyi ister gibi yaparak kaçmaya çalıştığını düşünelim. Bu durumda, kötü niyeti açıklamak için bilinçsize başvurmak olanağı artık yoktur. Bilinçli olarak bütün karşıtlıkları ile ortadadır. Hem zaten psikanalist için bu karşı koyuşları açıklamak böyle değildir: Onun için bunlar sağır ve derindirler. Uzaktan gelirler, hattâ kökleri aydınlatılmak istenilen şeydedir.

Bununla birlikte aydınlatılması gereken kompleksten de çıkamazlar. Böyle olunca, sansüre oyun eden ve onu atlatmak isteyen, açık bilinçte açıklanmayı öngören bu kompleks daha çok psikanalistin yardımcısı olacaktır. Üzerinde öznenin reddini saptayabileceğimiz tek plân sansür plânıdır. Sadece sansür, önüne geçmeye çalıştığı gerçek eğilimlere ancak yaklaşarak psikanalistin açıklama ve sorularını kavrayabilir. Önüne geçmek istediğinin bilincinde olan sadece odur.

Sonuçta eğer, psikanalizin *chosiste* mitoloji ve dilini reddedersek, sansürün ayırt etmek yetisi ile yetkinliğini uygulaması için önüne geçeceği şeyi tanıması gerekir. Eğer önüne geçmeyi kör

güçlerin bir çarpışması olarak gösteren tüm benzetmeleri reddedersek, kabul etmelidir ki, sansür seçmelidir. Seçmek için de kendini göstermeli, görünmelidir. Yasak olmayan cinsel itileri bırakması, açlık, susuzluk, uyku gibi ihtiyaçların bilinç içinde açıklanmasına izin vermesi nasıl olabilirdi? Gözetilmesini gevşettiği, hattâ içgüdünün gerçeği örtmesi ile aldandığı nasıl açıklanabilirdi? Fakat sansürün sadece kötü eğilimleri ayırt etmesi yeterli değildir. Aynı zamanda onları, önüne geçeceği şeyler olarak da kavraması gerekir. Özet olarak, sansür, ayırt etme bilinci olmadan bastırılacak itileri nasıl ayırt edebilir? Kendisinin bilgisizliği olan bir bilgi kabul edilebilir mi? «Bilme, bilinen şeyin bilgisidir» diyordu Alain. Ya da şöyle dersek: Her bilgi bilme bilincidir. Böylece hastanın karşı koyması, sansür düzeyinde bastırılan şeyin gösterilmesini, psikanalistin sorularının yöneldiği amacın kavranmasını ve psikanalitik varsayım aracılığı ile bastırılmış komplekslerin gerçeğini kıyasladığı bir bağ olayını içerir. İşlemler sansürün kendisinin bilincinde olmasını gerektirir. Fakat hangi tip sansürün kendisinin bilinci olabilir? Bu bilincin, kısıtlamaya yönelimin bilincinin bilinci olması gerekir. Eğer sansür kötü niyet değilse nedir? Psikanaliz bize hiç bir şey kazandırmadı. Çünkü kötü niyeti yok etmek için bilinçsizle bilinçli arasına otonom bir kötü niyet bilinci koydu. Bu yüzden, gerçek bir ikilik ve hattâ bir üçlük (sansür tarafından açıklanan *es, ich,* ve *berich*) yaratma çabaları bir fiil terminolojisinden başka bir şeye ulaşamadı. Bir şeyin «gizlenmesi»nin reflexif fikrinin özü bile aynı psişizmin bütünlüğünü ve sonuç olarak, bütünlükte çift etkenliği içerir. Bir yandan gizlenecek yerini belli etmek ve tutmak, öte yandan onu geri itmek ve örtmek eğilimindedir. Bu etkenliğin iki görünümünden herbiri, birbirinin tümleyicisidir. Yani, onu kendi varlığında içerir. Sansür aracılığı ile psikanaliz bilinçliyi bilinçsizden ayırırken, davranışın evresini ayırmayı başaramamıştır. Çünkü libido, bilinçli anlatıma yönelik kör bir saiktir *(conatus).* Bilinçli fenomen hileli ve edilgen bir sonuçtur. Psikanaliz sadece itme ve çekmeyi sansür düzeyinde sonuçlandırmıştır. Oysa, toplam fenomen bütünlüğünü (sembolik bir şekil altında geçen ve gizlenen eğilimin bastırılmasını) açıklamak için değişik anlar arasındaki kavranabilir bağları kurmak hâlâ bir kenarda duruyor. Bastırılan eğilim eğer örtülmemişse kendini başka türlü nasıl gösterebilir? (i) bastırılmış olmanın bi-

linci, (ii) kendi kendisi olduğu için itilmiş olmasının bilinci veya (iii) bir gerçeği örtme taslağı ile mi olacaktır? Hiçbir aktarma ya da yoğunlaşma kuramı, eğilimin etkilendiği değişiklikleri açıklayamaz. Çünkü gerçeği örtme sürecinin betimlenmesi finaliteye üstü kapalı bir başvurmayı gerektirir. Aynı şekilde eğer bilinç, sansür ötesinde, birlikte arzulanmış ve savunulmuş amacın belirsiz bir kavranmasını kaplamıyorsa, eğilimin bilinçli ve sembolik doyumuna eşlik eden sıkıntı ve zevk nasıl açıklanabilir? Psişik olanın bilinçli bütünlüğünü reddedebilmek için ortaklığın büyülenmiş insanla biçimlendirilmiş balmumu heykelciğini hayalinde birleştirmesi gibi Freud de fenomenleri uzaktan ve engellerin ötesinden bağlayacak büyülü bir bütünlüğü sezdirmek zorundadır. Bilinçsiz *'triebe'* kendi sembollerini meydana getiren, kendini renklendiren ve arasına yayılan kötü ve bastırılmış karakterin katılmasıyla etkilenir. Benzer şekilde, bilinçli fenomen de bu anlamı kendi kendine ve açık bilinçte kavrayamadığı halde, tüm olarak sembolik anlamıyla renklendirilmiştir. Fakat ilkesinin aşağı durumu *(infériorité)*, büyü ile yapılan açıklama, karşılıklı olarak birbirini içeren ve yıkılan tamamlayıcı ve çelişik iki kuruluşun bilinçsiz düzeyde, sansür düzeyinde ve bilinç düzeyinde birlikte var oluşlarını ortadan kaldırmaz. Kötü niyet «hypostasier» ve «chosifier» edilmiştir, önlenememiştir. Viyana'lı psikiyatr Steckel'i psikanalitik boyun eğişten kurtulmaya çağıran ve ona *La femme frigide* (Soğuk kadın) adlı eserinde şunları yazdıran da bu olmuştur: «Araştırmalarımı her genişletişimde psikoz düğümünün bilinçli olduğunu saptadım.» Öte yandan, eserinde ortaya koyduğu durumlar, Freud'cülüğün açıklayamadığı patolojik bir kötü niyetin tanıklığını yapmaktadır. Örneğin, cinsel hayatın verdiği zevkten kaçan, evlilik hayatının soğuklaştırdığı kadınlardan sözeder. Onlar için söz konusu olan, yarı psikolojik bilgisizlik içine gömülmüş olan komplekslerden gizlenmek değil, fakat yaptıkları anda hatırlayamadıkları, nesnel olarak gözlenebilen davranışlardan gizlenmektir. Sonuç olarak, erkek, Steckel'e karısının nesnel zevk belirtileri gösterdiğini açıklar. Fakat sorguya çekilen kadın bunları şiddetle yadsımaya çalışır. Burada söz konusu olan kendini verememe *(distraction)* etkenliğidir. Aynı şekilde, Steckel'in meydana çıkardığı itiraflar bize gösterir ki, patolojik olarak soğuk kadınlar istemedikleri, korktukları zevkten daha önceden kaçarlar: Örneğin, birçok kadın, cin-

sel ilişki anında düşüncelerini günlük ev işlerine çevirirler. Burada bilinçsizlikten kim söz edebilir? Bununla birlikte, soğuk kadın bilincini aldığı zevkten başka bir yöne çeviriyorsa da, bu, *cynique* ve kendiyle tam uyuşma halinde olan bir davranış değildir. Bu, kendi kendine soğuk olduğunu ispatlamak içindir. Burada bizi ilgilendiren bir kötü niyet fenomenidir. Çünkü, duyulan zevke katılmamak için harcanan çabalar, zevkin duyulduğunun hatırlanmasını, bu hatırlamayı yadsımak için içerir. Fakat artık psikanaliz alanından çıkmış bulunuyoruz. Böylece, bir yandan, psikanalizin psişik bütünlüğü bozmasının bilinçsiz olanla açıklanması, ilk bakışta psikanalizden çıkmış gibi görünen olayları açıklayamaz. Öte yandan, bu tip açıklamayı açıkça reddeden bir kötü niyet tutumu bütünlüğü vardır. Çünkü, bu tutumların özü, sadece bilincin yarı saydamlılığı da görünebilmeyi içerir. Bu durumda içinden çıkmak için o kadar uğraştığımız problem hâlâ dokunulmamış olarak duruyor.

KÖTÜ NİYETİN SONUÇLARI

Bu zor durumdan kurtulabilmemiz için, kötü niyetin sonuçlarını daha yakından incelemek ve bunların bir betimlemesini yapmak doğru olur. Bu betimleme kötü niyet şartlarının olasılığını daha açıklıkla saptamamızı sağlayabilir. Yani, çıkış sorumuza cevap olabilir: «İnsan, kendi varlığında ne olmalıdır ki, kötü niyetin varlığı olabilsin?»

Örneğin, ilk buluşmasına giden bir kadın, kendisiyle konuşan erkeğin kendine göre geliştirdiği niyetlerini gayet iyi bilir. Er veya geç bir karar almak zorunda olduğunu da bilir. Fakat bu ivediliği hissetmek istemez: Karşısındakinin davranışının ölçülü ve saygılı oluşuna yönelir. Bu davranışı «ilk yaklaşımları» gerçekleştirecek bir girişim olarak kavramaz. Yani, bu davranışın gösterdiği zamansal *(temporel)* gelişme olasılıklarını görmek istemez: Bu tutumu o anki haliyle sınırlandırır. Kendine söylenen şeylerin açık anlamından başka bir anlamı olduğunu anlamak istemez. Örneğin, kendisine «size öylesine hayranım ki» dendiğinde o, bunun gizli olan

cinsel yönünü düşünmez. Nesnel nitelikler olarak gördüğü açık belirtileri, karşısındakinin davranış ve sözlerine atfeder. Masanın yuvarlak ya da kare olması, duvar kaplamasının mavi ya da gri olması gibi, karşısındaki erkek de ona içten ve saygılı olarak görünür. Dinlediği kişiye atfettiği nitelikler, zamanın akışında, yaşanılan andaki kesin durumlarının yansımasından başka bir şey olmayan *chosiste* bir süreklilik içinde dondurulmuşlardır. Bu, sözünü ettiğimiz kadının ne istediğinin farkında olmayışıdır: Uyandırdığı arzuya karşı kesinlikle duyarlıdır. Fakat açıkça belli edilen arzu onu aşağılar ve dehşete düşürür. Bununla beraber, sadece saygı olan bir saygı da çekici değildir. Onu tatmin etmek için, onun tüm olarak kişiliğine, özgürlüğüne yönelik ve özgürlüğünün hatırlanması olabilecek bir duygu gereklidir. Fakat aynı zamanda bu duygunun tam olarak arzu olması, yani bir nesne olarak vücuduna yönelik olması da gereklidir. Bu kez arzuyu olduğu gibi kavramayı reddeder. Ona bir ad bile vermez. Bu arzuyu saygıya, değere, hayranlığa doğru yükseldiği yüce şekillerde belirdiği ve bir coşkunluk, bir yoğunluk olarak yok olmadığı ölçüde kabullenir. Fakat, şimdi karşısındaki elini tutmaktadır. Karşısındakinin bu davranışı, açık bir gerektirecek durumu değiştirmeyi gerektirebilir: Elini bırakmak, flörtü onaylamak, başlatmaktır. Elini çekmek, buluşmanın çekiciliğini yapan bulanık ve kararsız armoniyi bozmak demek olur. O halde karar anını mümkün olduğu kadar geciktirmelidir. Daha sonra genellikle aynı şey olur: Kadın elini bırakır ama bıraktığını «farketmemiştir». Farketmemiştir, çünkü o anda tesadüfen çok düşüncelidir. Karşısındakini, en yüce kurgulara *(speculation)* doğru sürükler. Hayattan, kendi yaşamından söz eder. Kendi öz biçiminde gösterir kendini, yani bir bilinç, bir kişi olarak. Bu arada vücut ile ad ayrılığı tamamlanmıştır. Eli arkadaşının sıcak eli arasında kımıldamadan durur. Ne reddeder, ne kabullenir.

Bu kadının kötü niyetli olduğunu söyleyeceğiz. Fakat, görürüz ki, devamlı kötü niyet içinde kalabilmek için değişik yöntemler kullanır. Karşısındakinin davranışlarını sadece oldukları şeye indirgeyerek sınırlamıştır. Yani, onları sadece «kendinde» oluşları ile sınırlamıştır. Fakat, arzusundan, olduğu gibi değil de, başka şekilde kavradığı ölçüde zevk almakta da bir sakınca görmez. Yani, bu arzudan aşkınlığı çıkardığı ölçüde zevk alır. Kendi vücudunu kesinlikle hissettiği halde —bundan rahatsız bile olur

belki — kendini vücudundan başka bir şeymiş gibi gerçekleştirir. Vücudunu, yukarıdan başına olaylar gelen edilgen nesne gibi seyreder. Vücudu, bütün olasılıkları kendi dışında olduğu için ne bu olaylara meydan verir, ne de onları engeller. Kötü niyetin bu değişik görünümlerinin nasıl bir bütünlüğü vardır? Bu bütünlük, çelişik kavramları meydana getirme sanatıdır. Yani, bu çelişik kavramlarda bir fikri ve bu fikrin yadsınmasını birleştirir. Böylece meydana gelen kavram, insan varlığının çift özelliğini kullanır. Yani, insanın basitlik *(facticité)* ve aşkınlık *(transcendance)* olması. İnsan gerçekliğinin bu iki görünümü geçerli bir düzenleşmeye *(coordination)* elverişli olmalıdır. Fakat kötü niyet, bunları ne bir bileşim içinde düzenlemek, ne de bunları bir senteze götürmek ister. Onun için söz konusu olan, ayrılıklarını koruyarak kimliklerini doğrulamaktır. Basitliği bir aşkınlık ve aşkınlığı da bir basitlik olarak doğrulamak gereklidir. Mümkün olduğu kadar, birinin kavrandığı anda kendini birden öbürünün karşısında bulması gereklidir. Bir kötü niyet düşüncesi ile belirdikleri kabul edilen bazı ünlü cümleler bize kötü niyet formüllerinin orijinal tiplerini verir. Örneğin, Jacques Chardonne'un eserinin başlığını herkes bilir: «Aşk, aşktan çok daha fazla bir şeydir.» Burada aşkın basitliğinde bütünlüğünün nasıl yapıldığı görülür. Bir yandan aşk iki derinin birbirine dokunması, nefsin hazları, bencillik, Proust'vari bir kıskançlık, cinsiyetlerin bir savaşı vb. olarak gösterilirken, öte yandan, bir aşkınlık olarak — alevlerin ırmağı, sonsuzluk çağrısı, platonik bir kahraman, Lawrence'in dediği sağır kosmik sezgi vb. — gösteriliyor. Burada tüm metafiziğe ulaşmak için, psikolojik olanın, insan olgusu şartı ve varlığının ötesinde, basitlikten yola çıkılıyor. Aynı şekilde, kötü niyetin kişiliğini gösteren, Sarment'in bir piyesinden alınmış, «Kendim için fazla büyüğüm ben» sözleri ise tam tersine bizi asıl özümüzün dar sınırlarına hapsetmek için bizi önce tam bir aşkınlık içine sokuyor. «Eskiden ne idiyse yine o haline döndü» cümlesi de aynı yapılışları gösteriyor. Görülüyor ki, bu değişik formüller kötü niyetin «görünümünden» başka bir şeye sahip değiller. Bir bilmece ile düşünceyi sarsmak ve etkilemek için bu paradoksal şekilde tasarlanmışlardır. Fakat bizim için önemli olan sadece bu görünümdür. Burada önemli olan, bu formüllerin yeni ve sağlam yapılışta olmayan kavramlardan yapılmış olmasıdır. Tam tersine, bu formüller olduğu gibi doğal olandan

aşkınlığa ve yer değiştirmeye sürekli bir kayış mümkün olabilsin diye sürekli bir dağılma içinde kalabilecek şekilde kurulmuşlardır. Sonuç olarak görülür ki, kötü niyetin bu yargılardan çıkarabileceği kural «ben olduğum gibi değilim» kavramını kurmayı amaçlar. Oysa, olduğum şey isem, örneğin, bana yapılan bu suçlamayı ciddî olarak düşünebilirim. Titizlikle kendimi sorguya çekebilirim. Hattâ bu suçlamanın gerçekliğini bile kabullenmek zorunda kalabilirim. Fakat, aşkınlıkla belirli olarak olduğum tüm şeylerden kaçabilirim. Hattâ suçlamanın doğruluğunu bile tartışmama gerek kalmaz. Tıpkı Suzanne'ın Figaro'ya dediği gibi: «Haklı olduğumu tanıtlamak, haksız olabileceğimi kabullenmektir. Hiç bir suçlamanın bana ulaşamıyacağı bir yerdeyim. Çünkü gerçekten olduğum şey benim aşkınlığımdır. Eski paçavralarımı başkasına öğüt vermesini sevene terkedip, kaçar kurtulurum.» Kötü niyete gerekli olan anlam belirsizliği, eşyanın varlık şekli üzerinde kendi aşkınlığım oluşumun doğrulanmasından gelir. Böylece kendimi tüm suçlamalardan kurtulmuş duyabilirim. İşte bu anlamda yukarıda sözünü ettiğimiz kadın, aşağılaştırıcı olan arzuyu arılaştırır. Onu sadece salt bir aşkınlık olarak düşünür. Ona isim vermekten bile kaçınır. Oysa, «Kendim için fazla büyüğüm ben» ifadesi, bize aşkınlık bir basitliğe dönüşmüş olarak gösteren, zayıflık ve başarısızlıklarımızı örten bir özür sonsuzluğunun kaynağıdır. Sözünü ettiğimiz kadın, aşkınlığı, âşığının davranışları ile belirtilen değer ve saygının daha önceden aşkın bir plân üzerinde olduğu ölçüde tutar. Fakat daha ileri götürmeyerek bu aşkınlığı orada durdurur. Yaşanılan anın basitliği ile doldurur onu. Saygı, saygıdır sadece. Artık hiçbir şeye doğru yücelmeyen dondurulmuş bir aşmadır bu.

Fakat bu «aşkınlık - basitlik» kötü niyetin temel ögelerinden biri ise de, teki değildir. Kabaca, kendi varlığı başkasının varlığını tamamlayarak içeren diye açıkladığımız iki yüzlülüğü de bunlardan biridir. Herhangi bir davranışım üzerine benim ve başkasının olan iki bakışı birlikte aynı yöne yöneltmek benim için her zaman mümkündür. Belirli olarak, bu davranış her iki taraf için de aynı kuruluşu göstermeyecektir. Fakat, biraz ilerde göreceğimiz gibi, kendim için kendi gerçeğimi kendim olarak ve başkası benden sadece biçimi bozulmuş bir görüntü elde etmiş olarak, varlığımın bu iki yönü arasında bir görünüş ayrılığı yoktur. Varlığımın kendim için ve başkası için varolmasının eşit özsaygısı, devamlı

olarak bozucu bir bileşime, «kendisi için»den «başkası için»e ve «başkası için»den «kendisi için»e doğru sürekli bir kaçış oyununa yol açar. Evrendeki varlığının görevlerinden, yani, bu evrenin ötesinde kendi öz olasılıklarına doğru yansıyarak bu evreni yapan varlıktan kurtulmak için, yukarıdaki genç kadının evrenin ortasındaki varlığımızdan, yani öbür nesneler arasındaki durgun varlığımızdan yararlandığını gördük. Ne isem o olduğumu (yaşantısının bir evresinde duran ve sonraki değişiklikleri göz önünde bulundurmayı reddeden kimse) ve ne isem o olmadığımı (suçlama ve öfke karşısında tüm olarak geçmişinden sıyrılan, özgürlüğünde ve yeniden yaratılışında israr eden kimse) aynı anda doğrulayan üç zamansal ekstazın anlam belirsizliği üzerine oynayan karmaşık sentezleri belirtelim. Tıpkı fizikçilerin hesaplarında olan hayalî rakamlar gibi, akıl yürütmede sadece bir geçiş rolü olan bütün bu kavramlarda aynı yapıyı görürüz. Burada söz konusu olan, insan gerçekliğini olmadığı şey olan ve olduğu şey olmayan bir varlık gibi kurmaktır. Fakat, bu dağılma kavramlarının sahte bir varoluş görünümüne ulaşabilmeleri, bir an için bilinci andırmaları için belirli olarak bir azalma süreci içinde olmaları mı gerekli?

Bu açıdan, içtenlik düşüncesinin incelenmesi ve kötü niyet antitezi çok yararlı olacaktır. Sonuçta içtenlik bir gereklilik olarak ortaya çıkar. Bir durum değildir. O halde bu durumda ulaşılacak ideal nedir? İnsanın kendi için ne ise o olması (olduğu şey olması), sadece ve tüm olarak olduğu şey olması gerekir. Fakat bu, belirli olarak «kendisi için»in tanımı ya da kimlik ilkesi değildir. Nesnelerin varlığını ideal olarak koymak, bu varlığın insan gerçekliğine ait olmadığını ve kimlik ilkesinin her yerde geçer evrensel bir aksiyom olmaktan uzak, basit bir bölgesel evrenselliği olan bileşik bir ilke olduğunu kabul etmek olur. Böylece, kötü niyet kavramlarının bizi bir an olsun yanıltabilmeleri için, «saf kalpler»in (Gide, Kessel) açık yürekliliğin insan gerçekliğinde ideal olarak değerlendirilmesi için, kimlik ilkesini insan gerçekliğinin kurucu bir ilkesini göstermemesi, insan gerçekliğinin mutlaka ne ise o olması, ne değilse o olması gerekir. Bu ne demektir?

Eğer insan ne ise oysa (olduğu şey ise), kötü niyet asla mümkün olamaz ve açık yüreklilik onun varlığı olabilme ideali olmaktan çıkar. Fakat varlık bilinci olduğuna göre, insan nasıl ise o olabilir mi, ve insan ne ise o mudur? Eğer açıkyüreklilik ya da içten-

lik evrensel bir değerse, «insan olduğu gibi olmalı» sözü, varlıklarıyla olduğum şeyi açıkladığım kavramlar ve yargılar için sadece düzenleyici bir ilke olmakla kalmaz. Sadece bir bilme ideali değil; bir varlık ideali ortaya koyar. Yetkin bir varlık tipi örneği olarak salt bir varlık eksiksizliği öne sürer. Bu anlamda insanı ne ise o yapmak gerekir. Fakat, eğer sürekli ne isek o olmak zorunluğunda isek, o halde neyiz? Örneğin, bir garsonu düşünelim. Hareketleri çabuk ve güçlüdür. Biraz fazla çabuk ve kesin olarak müşterilere doğru gelip gider. Biraz aşırı bir saygı ile eğilir. Müşterilerin isteklerini dinlerken gözleri ve sesi aşırı bir özeni ile dolu bir ilgi gösterir. Geri dönerken eğilmez, bir sertlikle yürümeye çalışır. Tepsiyi ip cambazlarının ataklığı ile sürekli, kararsız ve ustaca dengede tutarak kolundan eline geçirir. Tüm bu davranışları bize bir oyun gibi gelir. Sanki birbirine kumanda eden mekanizmalar gibi hareketlerini birbirine bağlamaya çalışır. Mimikleri ve sesi bile mekanizmaya benzer. Nesnelerinin insafsız çabukluğunu ve çevikliğini taklit ederek eğlenir, oyun oynar. Fakat oynadığı nedir? Açıklanması için onu uzun zaman gözlemeye gerek yoktur. Garson olmak oyununu oynamaktadır. Burada bizi şaşırtabilecek hiçbir şey yoktur. Bu oyun bir çeşit araştırma ve yerini belli etmedir. Çocuk, keşfetmek ve *inventaire*'ini hazırlamak için vücudu ile oynar. Garson da gerçekleştirmek için kendi durumu ile oynar. Bu yükümlülük tüm satıcıların yükümlülüğünden farklı bir şey değildir: Onların durumları da törenler gibidir. Zaten halk da onlardan durumlarını bir tören gibi gerçekleştirmelerini ister. Bir bakkal oyunu, bir terzi oyunu ve bir genel satış tahmincisi oyunu vardır. Ve bu oyunlar müşterilerine gerçekten bir bakkal, bir terzi olduklarını göstermeye çalışırlar. Örneğin, düş kuran bir bakkal alıcı için rahatsız edicidir. Çünkü tam anlamıyla bir bakkal değildir. Nezaket, onun bakkallık ödevi içinde olmasını gerektirir. Çünkü saptanması gereken duruma o anki neden değil, o anki kurallar karar verdiği için tıpkı hazırol durumunda, dosdoğru bir bakışla bakan ama aslında görmeyen bir asker gibi. İşte insanı olduğu şeyin içine hapsetmek için alınan tedbirler. (Sanki durumumuzu engelleyemiyeceğimiz, aşamayacağımız devamlı bir korku içinde yaşıyoruz gibi.) Bu mürekkep hokkasının mürekkep hokkası olması ya da bardağın bardak olması gibi, garson araçsız olarak garson olmuş değildir. Aksine durumu üzerinde kavramlar

ve düşüncesel yargılar düzenleyebilir. Durumunun ne demek olduğunu gayet iyi bilir: Sabah 5'te kalkmak, açılıştan önce yeri süpürmek, kahve ocağını hazırlamak yükümlülüğüdür bu. Sahip olduğu haklarını da bilir: Sendika, bahşiş hakkı vb. Fakat tüm bu yargılar ve kavramlar aşkın olana dönüşür. Söz konusu olan soyut olasılıklar, haklar ve bir hukuk öznesine verilen görevlerdir.

Aslında olmadığım, fakat olmak zorunda kaldığım da özellikle bu öznedir. Aslında bu, ne bu özne, ne de bir başkası olmak istemediğim demek değildir. Fakat onun varlığıyla benimkinin arasında ortak bir ölçü yoktur. O sadece öbürleri ve kendim için bir gösteriştir. Bu da sadece onu gösterirken oyun demektir. Fakat eğer, ben belirli olarak, bu özne olarak görünüyorsam da, o değilim. Tıpkı bir hiç ile nesnenin özneden ayrılması gibi ben de ondan ayrılırım. Bu hiç beni ondan ayırır, o değilim. Sadece 'o' imişim gibi davranırım. Yani, o olduğumu düşünürüm. Hattâ ondan etkilenirim. Garsonluk görevlerimi boşuna yaparım. Hiç bir etkisi olmayan bir şekilde garson olurum. Tıpkı aktörün Hamlet olması gibi, mekanik olarak durumumun tipik hareketlerini yaparım. Bir «analogon»[1] olarak alınan bu hareketler arasından kendimi hayalî bir garson olarak görürüm. Devlet haklarıma ve görevlerime değerini ve ivediliğini vermek yetkim yokmuş gibi, her sabah 5'de kalkmak ya da kalkmamak benim özgür seçimime bağlı değilmiş gibi, gerçekleştirmeye çalıştığım şey, garsonun «kendisi için olan varlığı»dır. Bu sebepten, bu rolü var oluşa dayandırmışım gibi, onu her yandan açmam, kendimi durumum ötesi olarak kurmam. Yine de bir anlamda kuşkusuz garsonumdur. Yoksa, adım gazeteci veya diplomat olurdu. Fakat garson oluşum — kendi için varlık — biçiminde değildir. Garson oluşum, olmadığım şey oluşum biçimindedir. Burada söz konusu olan sadece toplumsal koşullar değildir. Ben hiç bir zaman davranışlarımın ve tutumlarımın hiçbiri değilim. Güzel konuşan biri konuşma rolü oynar. Çünkü, aslında konuşkan bir varlık değildir. Dikkatli «olmak» isteyen dikkatli öğrenci kulaklarını iyice açarak, gözlerini dikkatle öğretmenine çevirmiştir. Fakat bir noktada dikkatli olma rolünü oynamaktan tükenir. Artık hiç dinleyemiyecek bir hale gelir. Sürekli bir şekilde o, davranışlarına ve bedenine yabancıdır, onlardan ayrılır. «Bu kib-

---

(1) **L'Imaginaire**, 1939, sonuç bölümü.

rit kutusu masanın üzerindedir» dediğimiz anlamda ne burada «olduğumu», ne de burada «olmadığımı» söyleyebilirim. Bunu söylemek, «evren içindeki varlığım» ile «evren ortasındaki bir varlığı» birbirine karıştırmaktır. Ne ayakta-yım, ne de oturmakta-yım. Aksini söylemek, bedenimi yapılarından biri olduğu kişisel mizaç bütünü ile karıştırmak olurdu. Her yandan, var olduğum halde bu varlıktan kaçarım. Fakat, işte sadece beni ilgilendiren bir varlık biçimi: üzgünüm. Bizzat bu üzüntü oluşum, — ne isem o oluşum — biçimi üzerinde değil midir? Bu üzüntü, davranışlarımın toplamını canlandıran ve toplayan, istenilerek yapılmış bir bütünlük değil midir? Evrene yönelttiğim bu donuk bakışın, bu kamburlaşmış omuzların, bu eğdiğim başın, tüm bedenimin cansızlığının anlamıdır bu üzüntü. Fakat bu tutumlardan her birini yönettiğim anda bile bu üzüntüyü yönetemiyeceğimi bilmiyor muyum? Örneğin, birden birisi gelse başımı kaldırır, tekrar eski canlı halimi alırım. Öyleyse, ziyaretçinin gitmesinden sonra üzüntümden geriye ne kalmıştır? Bu durum da bizzat bu üzüntünün bir sonucudur. İvedi[2] bir duruma karşı büyülü bir yardım olarak üzüntüden bizzat etkilenen bilinç değil midir bu? Bu durumda bile üzüntülü olmak, öyleymiş gibi davranmak değildir. Olabilir denilecektir. Fakat üzüntünün varlığı gibi görünmek her şeye rağmen bu üzüntüyü kabullenmek değil midir? Bütün bunlardan sonra, onu nereden aldığımın önemi azdır. Asıl olan, bu yüzden üzüntüden etkilenen bilincin üzüntülü olmasıdır. Fakat bu, bilincin yapısının yanlış anlaşılmasıdır. Üzüntülü varlık, bu kitabı arkadaşıma verişim gibi kendi kendime verdiğim bir varlık değildir. Eğer üzgünmüş gibi yapıyorsam, üzüntümün bir ucundan öbürüne kadar üzgünmüş gibi olmalıyım. Başlangıç şokundan sonra, hareketini sürdüren durgun bir beden gibi, kazanılmış bir hızdan yararlanmadan ve yeniden yaratmaksızın üzüntümü ne savuşturabilirim, ne de onu taşıyabilirim. Bilinçte hiç bir durağanlık yoktur. Eğer üzgünmüşüm gibi yapıyorsam, bu üzgün değilim demektir. Üzüntünün varlığı, üzüntülüymüş gibi yaptığım davranış ile ve bu davranış içinde aklımdan çıkar. Üzüntümün «kendisi için varlığı» sürekli olarak üzgün olma bilincime gelir. Fakat, bu varlık gerçekleştiremiyeceğim bir değer, üzüntümün düzenleyici bir anlamı gibidir. Yoksa

(2) **Esquisse d'une théorie des émotions,** Hermann Paul.

onun kurucu niteliği gibi değildir. Bilincindeymiş gibi göründüğü durum ya da nesne ne olursa olsun, en azından bilinç vardır denecektir. Fakat üzgün olma bilincimi üzüntüden nasıl ayırabilirim? Hepsi bir değil midir? Eğer üzerine yargı getirilebilen varlık bütünlüğümün öznesi olarak sayılırsa, bir bakıma bilincimin «olduğu» doğrudur. Fakat Husserl'in gayet iyi gördüğü gibi, bilincimin esasında, bir yokluk gibi başkasına ait olduğunu belirtmek gerekir. Bilincim, tüm davranışlarımın ve tutumlarımın anlamı olarak daima vardır. Sürekli bir soru olarak başkasının sezgisine veya sürekli bir özgürlük olarak başkasının sezgisine kendini vererek hiç bir zaman mevcut değildir. Örneğin, Pierre bana bakmakta. Kuşkusuz bana baktığını biliyorum. Gözleri — evrenin nesneleri — benim üzerimdedir. Evrenin nesnesi: işte gösterebileceğim nesnel olay. Bu olay vardır. Fakat aynı zamanda bu evrenin bir olayıdır da. Bu bakışın anlamı yoktur ve beni sıkan da budur: gülümsemeler, vaatler, tehditler vb. ne yaparsam yapayım, hiç bir şey ele geçirmeye çalıştığım özgür yargıyı onaylamayı kurtarmayı sağlayamaz. Bu bakışın hep ötesinde olduğumu biliyorum. Onu, nesnelere karşı koruduğu yapıcı niteliği olmayan davranışlarımda bile duyarım. Bu bakışı başkasına bağladığım ölçüde, bu davranışlar benim için, basit görünüşlerden başka bir şey değillerdir. Ve kendisini canlandıracak olan tüm çabalarımın ötesinde olan bir anlayış tarafından sevimli ya da sevimsiz, içten ya da yapmacıklı olarak kurulmayı beklerler. Bu anlayış ancak, davranışlarıma gücünü verdiği ölçüde onlar tarafından canlandırılır. Ve bu anlayış aşkın olanla, bizzat kendi arasındaki aracıdır. Böylece, başkasının bilincinin kendi-için olan varlığının nesnel olayı, özgürlük ve olumsuzluk içinde yok olmak için kendini gösterir. Başkasının bilinci, «şimdi»nin ve «burada»nın kendi-için varlığı olmadığı için mevcut değildir.

Başkasının bilinci olmadığı şeydir. Zaten kendi bilincim, başkasının bilinci gibi bana varlığı içinde görünmez. Bu bilinç vardır. Çünkü varlığı, varlık bilinci olduğu zaman var olur. Fakat bu gösterir ki, varlığı ayakta tutan, destekleyen eylemdir. Bilinç bizzat kendi varlığı olmak zorundadır. Varlık tarafından desteklenmez, aksine varlığı öznelliğin içinde destekleyen odur. Bu da bir kez daha gösterir ki, bilinç varlıkla çevrilidir ama kendisi varlık değildir. Yani, bilinç, ne ise o değildir.

Öyleyse bu şartlarda, yerine getirilmesi olanaksız bir ödev değilse ve anlamı bile bilincimin yapısı ile çelişkide ise, içtenlik ideali ne demektir? İçten olmak, ne isek o olmaktır deriz. Bu da aslında olduğum gibi değilim demektir. Fakat, tabiî burada Kant'ın «yapmalısın, o halde yapabilirsin» ifadesi üstü kapalı geçmektedir. İçten «olabilmek» elimdedir. Görevim ve içtenlik gayretim bunu gerektirir. Böyle olunca da «olduğu şey olmamak»ın asıl yapısı, kendi içinde olmayı ya da «olduğu şey olmayı» önceden imkânsızlaştırır. Ve bu imkânsızlık bilince örtülü (gizli) değildir. Tersine, bilincin örtüsüdür. Sürekli olarak duyduğumuz sıkıntılı durumdur. Kendimizi tanıyamama, kendimizi ne isek o olarak kuramama yeteneksizliğimizdir hattâ. Yine bu imkânsızlık, kendimizi iç deney üzerine kurulmuş ya da ampirik ya da a priori olarak öncüllerden doğru çıkarılmış bir varlık olarak gösterir göstermez, bu durumla bile bu varlığı aşmamızı ister. Ama bir başka varlığa doğru değil; boşluğa, hiçliğe doğru. O halde bu içtenlik bize aynı zamanda imkânsız olarak görünürse, başkasını içten olmamasından dolayı nasıl kınayabilir ve kendi içtenliğimizden nasıl sevinç duyabiliriz? İçtenlik çabası özü gereği başarısızlığa bağlıyken, bildirdiğimiz bu çabanın boşluğunun yargılayıcı içeriğine sahipken, bilincin incelenmesinde, itiraflarımızda ve konuşmalarımızda nasıl bir içtenlik çabasına girişebiliriz. Sonuç olarak benim için söz konusu olan, kendimi yargılarken yalansız dolansız olmaya karar vermek için kesinlikle ne olduğumu kararlaştırmak ve beni değiştirebilecek yollar aramaktan vazgeçmektir. Fakat benim için söz konusu olan kendimi bir nesne gibi kurmam değilse, bu ne demek olur? Beni şu ya da bu davranışı yapmaya iten neden ve hareket ettirici güçlerin toplamını belirtecek miyim? Fakat bu, bilinçli davranışlarımın akışını psişik durumların bir sonucu gibi kuran bir nedensel determinizmi istemek değil midir? Utanç içinde kabul etmek için kendimde «eğilim»ler mi keşfedeceğim? Fakat bu, bu eğilimlerin kendi işbirliğimle gerçekleştiklerini, doğadan gelen güçler olmadıklarını ve etkileyiciliklerini değerleri üzerine sürekli bir karar aracılığı ile verdiğimi bile bile unutmak olur. Kendi yapım ve karakterim üzerine bir yargı getirecek miyim? Aslında bu, o anda bile kendimi gizlemem değil midir? Bütün bildiğim şey böylece tanım ile şimdiki halimin ulaşamadığı bir geçmişi yargıladığımdır. Bunun kanıtlanması şudur: İçtenlikle, aslında ne idiyse o

olduğunu ileri süren aynı adam, başkasının öfkesinden hoşnutsuzluk duyar ve artık ne idiyse o olamıyacağını doğrulayarak bu öfkeyi yumuşatmaya çalışır. Mahkemelerin ve cezaların, yeni özgürlüğünde, artık ne olduğunun suçlusu olmayan adama saldırmaları üzücü ve şaşırtıcıdır. Fakat aynı zamanda bu adamdan bu suçlu olduğunu kabul etmesi istenir. O halde içtenlik belirli olarak bir kötü niyet fenomeni değil de, nedir. Sonuç olarak kötü niyette söz konusu olanın, insan gerçekliğini ne ise o olan ve ne ise o olmayan bir varlık olarak kurmak olduğunu göstermiştik.

Örneğin, homoseksüel birisi sık sık dayanılmaz bir suçluluk duygusuna kapılır ve tüm varlığı bu duyguya göre belirlenir. Bu kendiliğinden,kötü niyetle yorumlanır. Ve sonuç olarak bu adam sık sık, homoseksüel eğilimini bilerek, tek tek her suçu kabullenerek bütün gücü ile bir «homoseksüel» olarak nitelendirilmeyi reddeder. Onun durumu her zaman özel, kendine özgü bir durumdur. Raslantıyla, oyunla ya da şanssızlıkla böyle olmuştur. Bunlar geçmiş hatalardır ve kadınların tatmin edemiyecekleri bir güzellik kavramı ile açıklanırlar. Bunları kökleşmiş bir eğilimin görünümlerinden çok, tedirgin bir arayışın sonuçları olarak görmek gerekir. İşte, hemen hemen gülünç bir duruma gelen kötü niyetli bir insan. Kendine yüklenen tüm suçları kabullendiği halde, bunlardan zorunlu olan sonucu çıkarmayı reddeder. En ciddî eleştiricisi olan dostu da bu iki yüzlülüğe sinirlenir: O, sadece bir şey ister: Suçlu suçlu olduğunu kabullensin ve alçakgönüllülükle ya da zorunlulukla, yalansız dolansız «ben bir homoseksüelim» diye açıklasın. O zaman eleştirici bağışlayıcı olabilir. Şimdi soruyoruz: Kötü niyetli olan kimdir? Homoseksüel ya da içtenlik şampiyonu. Homoseksüel hatalarını bilir. Ama hatalarının çizeceği alınyazısının ezici korkusuna karşı tüm gücü ile karşı koyar. Kendini bir nesne gibi değerlendirilmeye bırakmak istemez. Onda güçlü ve anlaşılmaz olarak, bu masanın masa olması ya da kızıl saçlı bu adamın kızıl saçlı olması gibi, bir homoseksüelin homoseksüel olmadığı kavramı vardır. Hatasını bildiği ve ortaya koyduğu zaman, bu hatadan kaçabilirmiş gibi gelir ona. Hattâ, psişik süre onu her hatadan temize çıkaracak, ona belirlenmemiş bir gelecek kuracak ve onu yeniden yaratacakmış gibi gelir ona. Haksız mıdır? İnsan gerçekliğinin bu değiştirilemeyen ve özel karakterini bizzat kendi aracılığı ile bilir. O halde tutumu, gerçekliğin yadsınamaz bir kav-

rayışını kapsar.

Fakat aynı zamanda, yaşamak için bu sürekli kaçışa ve yeniden doğuşa ihtiyaç vardır. Çoğunluğun yargısından kaçmak için sürekli olarak uzak olması gerekir. Aynı şekilde «olmak» sözcüğü üzerinde oynar. Eğer «ben homoseksüel değilim» cümlesini «ben ne isem o değilim» anlamında kullanıyorsa haklıdır. Yani, «bir dizi davranışın homoseksüel davranışlar olarak tanımlandığı ve ben de bu davranışları yaptığım ölçüde bir homoseksüelim. İnsan gerçekliğinin davranışlar aracılığı ile tanımlamadan kaçtığı ölçüde ise bir homoseksüel değilim» şeklinde açıklama yapıyorsa. Fakat o sinsice, «olmak» sözcüğünün bir başka anlamına kayar. «Olmama»yı «kendinde olmama» anlamına alır. «Homoseksüel olmamayı» bu masanın bir mürekkep şişesi «olmaması» anlamında açıklar. Bu durumda kötü niyetlidir.

Fakat, içtenlik şampiyonu insan gerçekliğinin aşkınlığını bilmez değildir. Gerekince, onu kendi yararına, üzerine almayı bilir. Hattâ var olan titizliği için ortaya çıkarır ve kullanır. İçtenlik ve özgürlük adına, homoseksüelin kendi kendine dönmesini ve kendini homoseksüel olarak kabullenmesini ister. Böylece de bu itirafın, hoşgörürlülüğünü sağlayacağına inanılmasına izin vermiş olmaz mı? Eğer homoseksüel olduğunu kabul edecek olan kimse, homoseksüel olduğunu kabul etmiş olan kimsenin aynısı değilse, iyi niyet ve özgürlük bölgesine gizlice kaçacaksa, bu ne demektir? Ondan artık ne ise o olmaması için, ne ise o olmasını ister. Bu cümlenin asıl anlamı şudur: «İtiraf edilmiş suç yarı yarıya bağışlanmıştır.» Kendisine bir nesne gibi davranmamak için kendisini bir nesne olarak kurması istenir. Bu çelişki içtenlik gerekliliğinin kusurudur. Sonuç olarak, «homoseksüel işte, ne olacak» cümlesinde, benim için güven verici, başkası için küçük düşürücü olanı görmez ve başkasının davranışlarını kesinlikle özünden ileri gelen sonuçlar olarak kurma amacındadır. Yine de eleştiricinin kurbanından istediği, kendini bir nesne olarak kurması ve ortaçağ efendisinin kölesine yaptığı gibi, ona geri versin diye, ekilecek bir tarla gibi özgürlüğü ödünç vermesidir. Yargıladığını iddia ettiği halde kendine güven vermek istediği ve kendini özgürlük olarak kurma özgürlüğüne gerek duyduğu ölçüde, eleştirici kötü niyetlidir. Burada söz konusu olan Hegel'in «köle ve efendi ilişkisi» diye adlandırdığı, bilinçlerin ölüm savaşının bir oluntusudur *(episode).*

Bir bilince başvurularak, kendi bilincinin yapısı adına ondan, bu yıkılışla yeniden doğacağı ümidi verilerek, bilinçli olarak kökten yıkılması istenir. Olabilir denecektir. Fakat kişimiz, içtenliği kötüye kullanarak başkasına karşı bir silâh yapar. İçtenliği «Mit-Sein»in ilişkilerinde değil, arı olduğu yerde, kendi kendi ile yüzyüze olunan ilişkilerde aramak gerekir. Nesnel içtenliğin aynı şekilde kurulduğunu kim kabul etmez? İçten insanın, bizzat içtenlik davranışı ile, bu nesne durumundan kurtulmak için belirli olarak bir nesne gibi kurulduğunu kim kabul etmez? Kötü olduğunu itiraf eden bir kimse tedirgin edici «kötülük yapma özgürlüğünü», kötünün cansız karakteri ile değiştirmiştir: kötüdür. Kendi kendine katılmıştır. Ne ise odur. Ama aynı şekilde, olduğu bu şeyden sıyrılıp kurtulur. Çünkü onu seyreden kendisidir. Onu bakışı altında tutmak veya özel davranışların sonsuzluğunda yokolmaya bırakmak kendisine bağlıdır. Bu kimse, içtenliğinden bir değer çıkarır. Kötüdür ama kötülüğünün ötesinde olduğu için, değerli adam kötü değildir. Bir determinizm plânı üzerinde değilse, kötülük bir hiç olduğu için yumuşatılabilir. Ve kötülüğümü itiraf ederek ona karşı özgürlüğümü koyarım. Geleceğim dokunulmamıştır, her şey bana açıktır. Böylece içtenliğin asıl yapısı kötü niyetin yapısından farklı değildir. Çünkü, içten olan insan, olduğu şey olmamak için, olduğu şey olarak kendini kurar. Bu, herkesce bilinen, içten davrana davrana, insanın kötü niyetli olabileceği gerçeğini açıklar. Valéry, Stendhal'in bu durumda olduğunu söyler. İnsanın sürekli kendi kendisine katılması çabası olarak sürekli ve tüm içtenlik doğal olarak, insanın kendi kendinden ayrılması için sarfedilen sürekli çabadır. Aracılığı ile insanın kendi kendisinin nesnesi olduğu davranışla bile insan, kendinden ayrılır. Ne olduğunun sürekli envanterini çıkarmak, sürekli olarak kendi kendini yadsımak, salt ve özgür bir bakıştan başka bir şey olunmayan bir yere sığınmaktır. Kötü niyet bir kaçıştır ve amacı kendini uzakta tutmaktır diyorduk. Şimdi görüyoruz ki, içtenliği tanımlamak için de aynı temaları kullanıyoruz. Bu ne demektir?

Sonuç olarak, kötü niyetin ve içtenliğin amacı birbirinden o kadar farklı değildir. Tabiî, geçmişe dayanan ve burada bizi ilgilendirmeyen bir içtenlik vardır. Eğer geçmişte şöyle bir niyetim olduğunu itiraf edersem, içten davranmış olurum. Bu içtenlik mümkünse, bu, insan varlığının geçmişteki başarısızlığında — ken-

di için varlık — olarak kurulmasındandır. Fakat burada bizi ilgilendiren içtenlik şimdiki zamanın içkinliği içinde kendi kendini amaçlayan bir içtenliktir. Amacı nedir? Varlığımla tamamen uyuşabilmem için ne olduğunu itiraf etmem ve — kendi içinde — biçiminde olmamdır. Postulası da, aslında «kendi içinde» biçiminde oluşum, olmak zorunda olduğumu oluşumdur. Böylece içtenliğin temelinde durmak bilmeyen bir ayna ve yansıma oyunu bulunur. Ne ise o olan varlıktan ne ise o olmayan varlığa ve tersi olarak, ne ise o olmayan varlıktan ne ise o olan varlığa doğru bir geçiştir bu. Kötü niyetin amacı nedir? «Ne ise o olmama» biçiminde ne isem o olmam veya «ne ise o olma» biçiminde ne isem o olmamamdır. Burada ayna oyununu görüyoruz. Sonuç olarak bir içtenlik niyetinin var olabilmesi için temel olarak aynı zamanda ne isem o olmam ve ne isem o olmamam gerekir. İçtenlik, bana özel bir varoluş şekli ve niteliği vermez. Nitelik konusunda beni bir varoluş biçiminden öbürüne geçirmeyi amaçlar. İçtenliğin ideali olan bu ikinci varoluş biçimine ulaşmak bana yasaklanmıştır. Ona ulaşmaya çalıştığım anda bile ona ulaşamıyacağımın anlaşılmaz ve yargılayıcı kavrayışına sahibim. Fakat bir kötü niyet tasarlayabilmek için, varlığımın içinde, varlığımdan gizlenmem gerekir. Eğer mürekkep şişesinin mürekkep şişesi olduğu tarzda üzgün veya korkaksam, kötü niyet olasılığı tasarlanmamıştır bile. Çünkü bu durumda varlığımdan gizlenemediğim gibi, gizlenebileceğimi düşünmemişimdir bile. Fakat eğer kötü niyet basit bir taslak sıfatıyla mümkünse, söz konusu benim varlığım ise, olmak ile olmamak arasında çok kesin bir fark olmamasındandır. İçtenlik doğal olarak amacı olmadığının bilincinde olduğu için kötü niyet mümkün değildir. Korkak «olduğum» halde ve bu «korkak varlık» varolduğu anda bile tartışma konusu ise, kendimi — korkak değilmişim — gibi kavrayamam. Eğer bu varlığın kendisi bir problem ise, onu ele geçirmeye çalıştığım anda bile her yandan benden kaçar ve hiçleşir. Kötü niyet çabası deneyebilmemin şartı bir anlamda, olmak istemediğim bu korkak olmamamdır. Fakat eğer — olmadığım şey olmama — biçiminde korkak olmasaydım, korkak olmadığımı açıklayarak iyi niyetli olurdum. Böylece, olmadığım bu kavranamaz ve yavaş yavaş kaybolan korkağı öte yandan herhangi bir biçimde olmam gerekir. Buradan «biraz» korkak olmak — birazın anlattığı şey, bir ölçüde korkak, bir ölçüde korkak değil demek-

tir — gerektiği anlaşılmamalıdır. Tamamen korkak olmalıyım ve tüm açılardan aynı zamanda hem korkak olmalı, hem de olmamalıyım. Böylece, bu durumda kötü niyet, ne isem o olmamamı gerektirir. Yani, insan gerçekliğinin varlığı biçiminde, varlık ile varlık olmayanı ayıran tartılabilen bir fark olmamasını gerektirir. Fakat kötü niyet sadece, sahip olduğum nitelikleri reddetmekle, kendisi olduğum varlığı görmemekle sınırlandırılmamıştır. Aynı zamanda beni olmadığım bir şey gibi kurmaya da çalışır. Olumlu bir şekilde cesur olmadığım halde beni cesur olarak kavrar. Fakat ben ne değilsem o isem, yani, bende, varlık olmayan, varlık olma sıfatı ile bir varlığa sahip değilse, bu mümkün değildir. Kuşkusuz eğer kötü niyet, kötü bir niyet değilse cesur olmamam gerekecektir. Fakat kötü niyet çabamın, kendi varlığımın alelâdeliğinde bile ne isem o olmadığımın ontolojik kavrayışına sahip olması yeterli değildir. Aynı zamanda «üzgün olan varlık» ile — «ne isem o olmamam» biçimi üzerinde olduğumda — «üzgün olmayan varlık» arasında önemli bir farkın da olmaması gerekir. Bundan başka, özellikle, bizzat olumsuzluğun sürekli bir hiçleşmenin nesnesi olması gerekir. «Olmamak»ın anlamının bile sürekli olarak insan gerçekliğinde tartışma konusu olması gerekir. Mürekkep şişesinin masa olmaması şeklinde cesur olmasaydım, korkaklığım içinde yapayalnız, ona zincirle vurulmuş olsaydım, bu korkaklığı karşıtı ile ilişkiye sokamasaydım, kendimi korkak olarak belirleyemeseydim, yani kendime cesareti yadsıyamasaydım, korkaklığımı ortaya serdiğim anda bile ondan kurtulamasaydım, korkak varlığımla olduğu kadar, cesur olmayan varlığımla da tam uyuşma halinde olabilmem mümkün olsaydı, tüm kötü niyet tasarıları bana yasaklanmış olurdu. Böylece kötü niyetin mümkün olabilmesi için, içtenliğin de kötü niyet olması gerekir. Kötü niyet olasılığının şartı, kendi araçsız varlığında ve öndüşüncesel cogito'nun altyapısında insan gerçekliğinin ne ise o olmaması ve ne değilse o olmasıdır.

Çeviren : *Merih AKAL*

JEAN LACROIX

GASTON BACHELARD'IN UYGULAMALI AKILCILIK'I

Bachelard'ın eseri iki yönlüdür: bilimsel yön, şiirsel yön. Kendisi bunların karıştırılmamasını ısrarla isterdi. Ama filozofun düşüncesine karşı gelmeden ve ayırımı bozmadan ortak bir esinlenme kaynağı aramağa yönelebiliriz. Bunun için Bachelard'ın 1932'de Gaston Roupel'in Siloe adlı öyküsü için yazdığı bir esere, bugün

unutulmağa yüz tutan *L'intuition de l'instant* (An'ın sezgisi) kadar uzanmak gerek. Siloe'de Bachelard'ın büyülendiği, *La dialectique de la durée* (Sürenin diyalektiği) kitabına kaynak yaptığı, Bergson'un dolu zaman psikolojisi dediği görüşüne karşı çıkardığı bir düşünce vardır: zamanda tek gerçek anın gerçeğidir. Bergson töz kavramını yok etmedi, sadece aktardı. Bachelard'a göre oluş, gerçek töz olan varlığa dönüşür. Ne olursa olsun insanın süresi süreklilikdir. İnsan, her an, yaşadığı tarihin yoğunlaşmasıdır. Kesin bir unutuş yok, hayatımızda kopuş yok: şimdiki zaman geçmişle yüklü ve geleceğe gebe. Anılarımız her an yüzeye çıkmıyor, ama hepsi bozulmadan, eksiksiz korunuyor. Bachelard'a göre an bambaşka şey. An trajiktir, çünkü yeniden doğması için ölmesi gerek. Descartes bunu anlamıştı; zamandaki anların kesintisini gidermek için Tanrıya ve sürekli yaratış düşüncesine başvuruyordu. Ama insan psikolojisine bağlı kalmak gerekirse, zaman, kendi varlığını bir andan öbürüne aktaramayan, anları süre haline getiremeyen şeydir. An yalnızlığın kendisidir, bizi sadece başkalarından değil, çok sevdiğimiz geçmişten de ayıran bir yalnızlık. Hem veren, hem geri alan an, daima yalnız bir andır. Zaman yalnızlığın bilincidir.

Genellikle farkına varılmayan bu hareket noktası böylece açıklanmış olur: cesaret sahibi olmak, yani yalnızlıkla savaşmak, insanlara ve şeylere açılmak gerektir. Bunun için elimizde iki yol vardır. Bir yandan bilim ve teknik yalnızlığı yenmek, bir süreklilik, bir toplum yaratmak için uğraşıyor; öte yandan şiir ve hayalgücü bizi tarihin tutsaklığından, insanları ve şeyleri keşfetmeğe yarayacak bellek yardımlarından kurtarıyor. İnsan hem akıl, hem hayalgücüdür. Öyleyse Bachelard'da iki felsefe var: bir akıl felsefesi, bir hayalgücü felsefesi. Filozofun bilinci bilim adamlarıyla bilimsel, şairlerle şiirsel olur. Eklektizm değildir bu, ama her çeşit karışıma karşı olan bir çeşit çileli ikicilikdir: düşünerek hayal kurmak, hayal kurarak düşünmek olmaz. Yüzyılların büyük düşünürleri, Montaigne, Rabelais, Fénelon, Rousseau, Schopenhauer, Nietzsche gibi Bachelard da bir *eğitimci*'dir. Eseri ikili bir pedagojidir: akıl pedagojisi, hayalgücü pedagojisi. Temel ilke bunları birbirine karıştırmamaktır. Gündüz bilim adamı, gece şair olan insan var, ama her ikisi de insan. Belki bu iki pedagoji, aynı zekâ pedagojisinin iki ayrı ifadesidir.

Bachelard'ın eserinin bilimsel yönünden aklımızda kalan şu olmalıdır: bilim tasarlayış değil, eylemdir. Manzara kavramı kovulmalıdır. Gabriel Marcel bu düşüncenin metafiziğe tamamen karşı olduğunu söylüyordu. Bachelard için ise bu, bilime aykırı ve çok daha vahim. Zekâ seyrederek değil, inşa ederek, yaratarak gerçeğe varır. Akıl, devamlı düzeltmeler, sürekli eleştiriler, polemiklerle, yani saldırıyla gerçeği bulur ve yapar. Bugünkü atom kuramı eski atom kuramlarının az çok düzeltilmiş bir devamı değil, onlara yöneltilmiş eleştirilerin toplamıdır. Descartes için bilgi, kısmen de olsa, hâlâ bir manzaraydı; modern bilim için bilgi bir işlemdir. Nesne sezgisi düşüncesi boşa çıkar. Bilim kendi nesnelerini, bilinen algısal nesneleri yok ederek yaratır. Ve bilim eylem olduğu için etkilidir. Dünyayı etkilemek için bilimin yolu seçilmelidir. Bilimden çıkan teknik kendinden önceki alışılagelmiş usullerden çok farklıdır. Örneğin, XX. yüzyıla kadar aydınlatma teknikleri hep aynı ilkeye dayanıyordu: aydınlatmak için bir madde yakmak gerekiyordu. XX. yüzyılda elektrik lambasıyla gerçek bir devrim oldu: bu defa aydınlatmak için yanmaya engel olunuyor. Lambanın içine etkisiz bir gaz konuyor. Ama bu teknik hünerin gösterilebilmesi için yanma olayının bilimsel olarak bilinmesi gerekiyordu. Bilimde ilerleme kopuşlardan meydana gelir. Bilim anlayışı sağduyuyla ne kadar çatışırsa yeni bilim anlayışı da onunla öylesine çatışır. Evrim yok devrimler vardır. Doğa ve kültür süreksizlik içindedir. Bilim, insanın kendisi gibi, ihtiyaçtan değil, arzudan doğar. Natüralizm ve realizm değerini kaybetti. Bu, Bachelard'daki bilgi kuramının idealist olduğu anlamına gelmez. Bachelard'daki bilgi kuramı döğüşen, kazanan akılcılığı, ayrıntıya inen, her özel durum için bir buluş öngören akılcılığı över. Metot üzerine konuşma her zaman raslantıların yarattığı bir konuşmadır. Hem Emerson, hem Descartes'a karşı olan bilimin, aynıyı ayırdığını, ayrıları birleştirdiğini gösterir: bilim indirgeyici değil, üreticidir. Gerçeği basitleştirse bile özellikle aklı karmaşıklaştırır. Aklın, bilinmesi gereken maddeye girmesi, onunla hesaplaşması, giderek, parça parça, onunla beraber akılcı bir biçime girmesi gerektir. Her tanım görevseldir: deney, «Varlık'ın tanımıyla tekvücut olur». Ve akılcılık nesneleri akılcılık bilinci üzerine derinliğine etki eder: her belirli kavram belirlenmiş bir kavramdır. Bilim özellikle karışıcı, müdahale edicidir. Bunun için ancak bir araştırı ve

eleştiri toplumunda var olabilir. Bachelard *Cogito* (düşünüyorum) yerine, *Cogitamus*'u (düşünüyoruz) getiriyor. İnsan tek başına kötü bir arkadaşla beraber demektir. İnsan durmadan öğrenir ve hoca her an öğrenci kalmalıdır. 1938'de Bachelard *La formation de l'esprit scientifique* (Bilim anlayışının oluşması) adlı eserini, bugün sürekli eğitim denen eğitimin temellerini atan şu kehanet dolu satırlarla bitirir: «Okul süresi içinde kalıplaştırılan bir kültür, kültürün reddi demektir. Bilim ancak sürekli bir okulla olur. Bilim böyle bir okulu kurmalıdır. O zaman toplumsal çıkarlar tersine dönmüş olacaktır: Toplum Okula uyacaktır, Okul Topluma değil.»

Şiirin ânı yenmesi başka bir yolla oluyor, hattâ şiir belki daha da ileri gidiyor, çünkü önce ânın trajik yönünü kabul ediyor. Ânın bir can çekişmesi var. Ama bu can çekişme bir coşma ve Bachelard yeknesak akan yatay zamana karşılık şiir buluşuyla dikeyleşen zamanı seçiyor. Ânı tutmak, ona «dur, güzelsin» demek yerine, şiir ânın yok oluşundan coşuyor, çünkü yeniliğe ancak bu sayede yer verilebilir. Bütün modern edebiyat eleştirisi, yaratıcı bir eleştiri bu çözümlemeden çıkar. Şiir imgesi bir itişten doğmaz: dünya gibi yoktan doğar. Benzetmeler, örneğin Bergson'da bulunan biçimiyle benzetmeler eski bir düşünceyi, daha önce oluşmuş bir düşünceyi iletmek amacını güder. Oysa, imge tersine düşünceyi yaratır. Son kitaplarında Bachelard bireysel bir bilinçte *imge başlangıcı*'nı saptamak için her türlü psikolojik, hattâ psikanalitik açıklamayı bir yana bırakır. Sonuç değil, sebep olan imge bilinci bir kaynaktır. Sartre, imgeyi minyatür bir portreye indirgeyen objektivizmi suçlarken yine de onun bir varlığı veya nesneyi yok olarak hatırlattığını kabul etmiştir. Aksine, Bachelard'a göre hayalgücü enerji doludur: hayalgücü bellekten önce gelir. «Psikanaliz imgeye bakarak gerçeği arar aksini yapmayı, gerçeğe bakarak imgenin doğruluğunu aramayı düşünmez. Öyleyse imge Jung tarzındaki eski bilinçaltı örnek tiplerini hatırlatmaz. Bachelard psikoloji veya psikanalizin yerine bir imge varlığı kuramını koyuyor. Gerçek imge yaratıcıdır: ilkel maddî bir deney içinde kökleşen bir çeşit maddesiz harekettir. «İlkeler» — su, hava, toprak, ateş — ama aynı zamanda yuvarlaklık, oyukluk, kapalılık insanın iç hayatında ve sonuç olarak şiirsel anlatımında temel rol oynarlar. İmge hiç bir şeyi temsil etmez ama maddî niteliği vardır, çünkü

doğanın canlı kuvvetlerini ortaya çıkarır. Hayalgücü, bizi toplumsal, dünyevî, yüzeysel herşeyden kurtararak yeniden şeylerin derinliğine daldırır. Başka bir düzeyde Bachelard, Descartes ve özellikle Kant'ın düşüncesiyle birleşir: hayalgücü vücuda dönmüş ve dünya ile karışmış zekâdır. Bizim sadece yüzeyimizi anlatan psikolojik rüya ile evren içinde kökleşen ve her zaman onu geçen varlık kuramına bağlı hayal arasındaki zıtlık son haddine varır. «Hayal kuran konuştuğu zaman kim konuşuyor, o mu, dünya mı?» Bir yanda kavramlar sitesi, bilginler toplumu, bilimin uluslararası özelliği; öte yanda hayalinde dünyanın dramını yaşayan sanatçının yalnızlığı.

Herşeye rağmen, birbirlerinden ne kadar ayrı olurlarsa olsunlar akıl ile hayalgücü, bilim ile şiir aynı zekâ dünyasına, yani üstün bir gerçekliğe açılır; bu üstün gerçeklik algıları reddettiği için gerçek dışı gibi görünebilir ama daha derinliğine bir gerçeküstüdür. Bachelard'ın asıl dünyası gerçeküstülük dünyasıdır. İnsan, der, «kaynakları uyandırma» gücü olan yaratıktır. Bilimsel aklın, onun deneysel gerçeğe çıkışının, veriyi reddedişinin polemik görünüşünün de, şiirsel hayalgücünün yaratıcı görünüşünün de kaynağında bu tükenmez güç vardır: çocuk, çok küçük yaşta, düşünmeğe başladığı andan itibaren kendine bir dünya yaratır. Psikologların «gerçeğin işlevi» görüşüne karşı «gerçekdışının işlevi» ile karşı çıkar. Bu bir kaçış veya kurtuluş çabası değildir. Gerçeküstülük, gerçekliğin çok derine inmiş bir durumundan başka şey değildir. Gerçekdışı zekânın dinamizmiyle orantılıdır. Husserl bu fenomenolojiyi, şeylere dönüş olarak tanımlıyordu. Bu anlamda Bachelard en büyük fenomenologdur. Gerçekten de felsefe, kendi geçmişinden, bir başka felsefeden değil, dünyaya yeni bir bakıştan, şeylere yeni bir giriş tarzından doğar. Bachelard sık sık, dünya bana meydan okur, sözünü tekrarlardı. Son eserlerindeki insan, yaratıcı ve tek kaynak olarak görünüyor; dünyaları uyandırıyor, hem bilim dünyasını, hem sanat dünyasını. İnsan, bütün meydan okumalara, özellikle ânın meydan okumasına yaratış ve buluşla cevap veren, dünyanın uykusuna ve uyuşukluğuna karşı savaşan varlıktır. Martin Buber'in *Je et tu* (Ben ve sen) adlı kitabına yazdığı önsözde Bachelard uyuyan bir dünyada yaşadığımızı söylüyor. Biz bu dünyayı başka kimselerle yapacağımız diyalogla, «olayın ve ebedinin sentezi» dediği «raslantı» ile uyandırmalıyız. Dünyayı

uyandırmak cesaretin kendisidir. Bu cesaret, araştırma ve buluşa yönelen çalışma cesaretidir. Önemli olan insanın iştahını kaybetmemesidir. Bachelard *La poétique de la rêverie* (Hayalin şiiri) adlı eserinde tek duası olan şu cümleyle kendini tanımlar: «Bugün de günlük acıkmamı ver.» Bachelard henüz bir ölçüde anlaşılan ve güdük yorumlara uğrayan bir filozof. Gerçekte hayalgücünden çok aklın filozofu; yüce dünyası, gerçeküstüne varmak için verili bütün gerçekleri aşan bir yaratıcı zekâ dünyası.

Çeviren : *Nadir DEMİREL*

DAVİD HUME

YAŞAMIM

Kişinin kendini beğenmişliğe kapılmadan uzun süre kendinden söz etmesi güçtür, onun için yazımı kısa tutacağım. Kendi yaşamımı yazmağa kalkışmam bile kendini beğenmişlik örneği olarak düşünülebilir, ancak tüm yaşamım edebî çalışmalar ve uğraşılarla geçtiği için, bu yazı, yazılarımın tarihçesinden başka pek

az şey kapsayacak. Yazılarımın çoğunun ilk başarısı kendini beğenmişliğe konu olacak nitelikte değildi.

1711 nisanının 26'sında, Edinburgh'ta doğdum. Gerek anne, gerek baba tarafından iyi aileden geliyordum. Babamın ailesi, Earl (üçüncü derece soyluluk rütbesine sahip) Home ya da Hume'ların soyundandı; şimdi büyük kardeşimin yönetimindeki mülk, birçok kuşaktan beri atalarımın yönetiminde kalmıştı. Annem, College of Justice'in başkanı olan Sir David Falconer'in kızıydı, zamanla Lord Halkerton ünvanı erkek kardeşine geçti.

Bununla birlikte ailem zengin değildi, yurdumun törelerine göre küçük kardeş olmam nedeniyle bana düşen miras oldukça azdı. Yetenekli bir kişi olan babam ben çocukken öldü. Böylece bir ağabey ve bir abla ile birlikte,genç ve güzel olmasına rağmen kendini tamamen çocuklarını büyütmeğe ve eğitmeğe adamış olan annemin himayesine girdim. Normal bir eğitimi başarıyla tamamladım. Çocukluğumdan beri yaşamımın bir tutkusu haline gelen ve eğlencemin büyük kaynağını oluşturan edebiyata bağlandım. Çalışkanlığım, ağırbaşlılığım ve gayretim, ailemde, benim için hukukun uygun bir meslek olacağı fikrini uyandırdı; fakat ben, genel konuları öğrenmekten ve felsefeden başka her şeye giderilmez bir nefret duyuyordum. Onlar derin derin Voet ve Vinnius'u düşündüğümü zannederken, benim gizliden gizliye okuyarak sindirdiğim yazarlar Cicero ve Virgilius'tu. Ancak, böyle bir yaşam düzeni için pek kısıtlı olan bütçem ve hararetli çalışmam nedeniyle biraz yıpranan sağlığım, daha hareketli bir yaşayışa yönelme çabamı azalttı, daha doğrusu sâkin yaşamak zorunda kaldım. 1734'de önemli tüccarlara yazılmış tavsiye mektuplarıyla Bristol'e gittim. Fakat birkaç ay içinde bu çevrenin bana göre bir yer olmadığını anladım. Bir yere çekilerek çalışmalarımı ilerletmek amacıyla, Fransa'ya geçtim ve bundan sonraki yaşamımı saptadım. Bağımsızlığımı yitirmeden edebî yeteneklerimi geliştirecek şeyler dışında her şeyi küçümseyerek aşırı bir tutumlulukla fakir bütçemin yarattığı olanaksızlıkları gidermeğe karar verdim.

Fransa'da ilkin Rheims'de, çoğunlukla Anjou'daki La Flèche'te kaldığım sürece *Treatise of human nature*'ı (İnsan tabiatı üzerine inceleme) hazırladım. Bu memlekette oldukça rahat üç yıl geçirdim, 1737'de Londra'ya gittim. 1738'in sonunda *Treatise*'i yayınladım. Büyük bir zekâ ve başarıyla servetini genişletmek için uğra-

şan ve taşradaki evinde oturan erkek kardeşimin ve annemin yanına gittim.

Edebiyata girmek hiç bir zaman *Treatise of human nature* kadar talihsiz olmamıştır. Bu yapıt, hevesliler arasında bir fısıltı uyandırma şerefine bile erişemeden ölü olarak baskıdan çıktı. Fakat doğuştan neşeli ve iyimser tabiatlı olduğum için bu darbeden sonra pek çabuk toparlandım ve çalışmalarımı büyük bir hevesle taşrada sürdürdüm. 1742'de, denemelerimin birinci kısmını Edinburgh'da bastırdım. Eserim iyi karşılandı; bu, önceki hayal kırıklığımı kısa zamanda unutturdu. Annem ve erkek kardeşimle birlikte taşrada oturmağa devam ettim ve gençliğimde fazlasıyla ihmal ettiğim Yunan dili üzerine bilgimi ilerlettim.

1745'de Annandale markizinden, beni İngiltere'ye çağıran bir mektup aldım. Aynı zamanda, bu genç soylunun ailesiyle arkadaşlarının, onu benim yönetim ve himayeme bırakmak arzusunda olduklarını öğrendim. Çünkü onun ruhsal durumu ve sağlık durumu bunu gerektiriyordu. On iki ay onun yanında kaldım. Öğretmenliğe atanmam küçük bütçemde önemli bir artma sağladı. Daha sonra general St. Clair'den, bir sefere yardımcısı olarak katılma teklifi aldım; bu, önce Kanada'ya yapılması düşünülen ama Fransa kıyılarında son bulan bir seferdi. Sonraki yıl, yani 1747'de, general tarafından, Viyana ve Turin askerî elçiliklerine görevle çağırıldım. Böylece askerî üniforma giyerek, Sir Harry Erskine ve şimdi General Grant olan Yüzbaşı Grant'la birlikte generalin yardımcısı olarak takdim edildim. Yaşantımda çalışmalarımı aksatan sadece bu iki yıl oldu. Bu sürede iyi arkadaşlarla hoş vakit geçirdim ve sözünü ettiğim zaman arkadaşlarımı güldürmesine rağmen bu atanmalarım sayesinde dolgun diyebileceğim bir bütçeye sahip oldum. Kısacası, aşağı yukarı 1000 pound'um vardı.

Treatise'de, hareket ettiğim olgulardan çok, onu zamanından önce yayınlatmam nedeniyle umduğum başarıya erişemediğim düşüncesi sonraları sürekli olarak kafamı kurcalamıştır. Onun için çalışmamın birinci kısmını *Inquiry concerning human understanding*'de (İnsan anlığı üzerine araştırma) yeniden ele aldım. Bu, Turin'de kaldığım sırada yayınlandı ancak, *Freatise of human nature*'dan daha başarılı olmadı. İtalya'dan İngiltere'ye döndüğümde benim çabalarım küçümsenip önemsenmezken, Dr. Middleton'un *Free inquiry* (Özgür araştırma) adlı eseri için duyulan he-

yecan beni kedere boğdu. Londra'da yayımlanmış olan *Essays moral and political*'imin (Ahlâkî ve siyasî denemeler) yeni derlemesi öbürlerinden daha olumlu karşılanmadı.

Doğal mizac o kadar güçlü ki, bu hayal kırıklıkları beni çok az etkiledi ya da hiç etkilemedi. 1749'da köyde yerleşmiş olan erkek kardeşimin yanına giderek iki yıl orada kaldım, annem artık yaşamıyordu. *Political discourses* (Siyasal söylevler) diye adlandırdığım denemelerimin ikinci bölümü ve yeniden ele aldığım *Treatise*'nin başka bir bölümü olan *Inquiry concerning the principles of morals*'i (Ahlâk ilkeleriyle ilgili araştırma) yazdım. Bu sırada kitaplarımı satan A. Millar, talihsiz *Treatise*'den başka, önceden yayınlanmış bütün eserlerimin tartışma konusu edilmeğe başladığını, satışların yavaş yavaş arttığını ve yeni derlemelerin istendiğini bildirdi. Papazlardan ve saygıdeğer kişilerden yılda iki veya üç kere cevap geldi; Dr. Warburton'un sövüp saymasından, eserlerimin iyi çevrelerde takdir edilmeğe başlandığını anladım. Buna rağmen hiç değiştirmeden sürdürdüğüm bir karar aldım. Kimseye cevap vermeyecektim. Pek huysuz olmayan mizacım sayesinde kolaylıkla tüm edebî kavgalardan uzak kaldım. Ün'ün arttığını gösteren bu belirtiler, her defasında şeylerin iyi ve kötü taraflarını ayırt etmeğe başlamam bana cesaret verdi, yılda 1000 pound getiren bir araziye sahip olmaktansa, zihnî tutumda yer alan böyle bir değişiklik insanı daha mutlu eder.

1751'de edebiyatla uğraşanlar için en uygun çevre olan şehre geçtim. 1752'de yaşamağa başladığım Edinburg'ta *Political discourses* (Siyasal söylevler) yayımlandı. İlk yayımlanmasında başarı kazanan tek eserim olan bu kitap hem İngiltere'de, hem dış ülkelerde iyi karşılandı. Aynı yıl, bence (yazarın bu konuda yargılama yapmaması gerekir), tarihî, felsefî veya edebî tüm yazılarım arasında en iyisi olan *Inquiry concerning the principles of morals* (Ahlâk ilkeleriyle ilgili araştırma) Londra'da yayımlandı. Ancak, ne tanındı, ne dikkate alındı.

1752'de Faculty of advocates (Hukuk fakültesi) kitaplığını yönetmek için çağırıldım. Görevim boyunca ya az para aldım, ya hiç almadım, ama koca kitaplık elimin altındaydı. Bu sırada *History of England*'ı (İngiltere tarihi) yazmayı tasarladım, ama 1700 yıllık bir hikâyeyi sürdürme düşüncesi korku verdiğinden konuya Stuart-lar'ın tahta çıkmasından başladım. Bana göre bu dönem tarihsel

olgulardaki anlaşmazlıkların yanlış anlatılmağa başladığı dönemdi. Eserimin başarısı konusunda umutluydum. Şimdi var olan gücü, ilgiyi, otoriteyi ve geçerli önyargıları hemen yüzüstü bırakan tek tarihçinin ben olduğumu düşünmüştüm. Konu her yetideki insana bir şeyler anlattığı için de destek bekledim. Ama, acıklı bir hayal kırıklığına uğradım, bir feryatta birleşmiş kınama, azar, hattâ nefretle karşılaştım: İngiliz, İskoç ve İrlandalı ilerici ve tutucu, gerçek dindar ile gerici, serbest düşünen kişiyle din adamı, yurtsever ile dalkavuk, Charles ve Stafford Earl'ünün kaderi için cömertçe gözyaşı dökmeğe cüret eden adama karşı öfkelerinde birleştiler; hiddetlerinin ilk coşkunluğu geçtikten sonra daha da alçaltıcı olarak, kitap unutulmağa yüz tuttu. Mr. Millar on iki ayda ancak 45 tane sattığını söyledi. Gerçekten, üç krallıkta hatırı sayılır değer ve edebî bilgiye sahip olup da bu kitaba dayanabilen kimsenin bulunduğunu duymadım. Duruma uymayan iki örnek olarak İngiltere başpiskoposu Dr. Herring ve İrlanda başpiskoposu Dr. Stone'u saymalıyım. Bu iki ağırbaşlı piskopos, bana ayrı ayrı yazarak cesaretimi yitirmememi önerdiler.

Oysa, itiraf etmeliyim ki, cesaretimi kaybetmiştim ve eğer o sırada Fransa'yla İngiltere arasında savaş başlamamış olsaydı, ilk krallıkta bir kasabaya çekilmiş, adımı değiştirmiş olur, yurduma bir daha dönmezdim. Ancak, bu plân uygulanamıyacağından ve sonradan başladığım kitap epeyce ilerlemiş olduğundan cesaretimi toplamağa ve direnmeğe karar verdim.

Bu arada, Londra'da, daha az önemli başka kitaplarla birlikte *Natural history of religion* (Dinin doğal tarihi) adlı yapıtımı yayımladım. Dr. Hurd'ün yazdığı, Warburton okulunu temsil eden özgürlüğe aykırı huysuzluk, saldırganlık ve sövgüyle dolu küçük kitaptan başka ilgi toplamadı. Her şeye rağmen yapıtıma gösterilen ilgisizliğin yanında, bu küçük kitap beni biraz olsun yatıştırdı.

1756'da, birinci cildin başarısızlığından iki yıl sonra, *History*'nin ikinci cildi yayımlandı. Bu, Charles I'in ölümünden devrime kadar olan dönemi kapsıyordu. İkinci cilt Whig'leri daha az tedirgin etti ve daha iyi karşılandı. Yapıtım tek başına kendini kabul ettirdiği gibi, talihsiz kardeşini de kurtardı.

Deneylerim, Whig partisinin gerek hükümeti, gerek edebiyatı ne derece etkileme olanağına sahip olduğunu öğrettiği halde, tüm anlamsız gürültülerine yenilmeme eğilimindeydim ve ilk iki Stuart

yönetimiyle ilgili sonradan yaptığım çalışma, okuma ve yorumlarım sonucunda yer alan yüzden çok değişiklik Tory'ler lehine oldu. Bu dönemden önce İngiliz anayasasına düzenli bir özgürlük plânı olarak bakmak gülünçtür.

1759'da Tudor'ların tarihini yayımladım. Bu yapıtımın aleyhine kopan gürültü hemen hemen ilk iki Stuartlar tarihine gösterilen tepkiye eşitti. Elizabeth'in yönetimi alçakçaydı. Fakat artık kamunun saçmalıklarına karşı duygusuzdum, Edinburg'daki dinlenme yerimde huzur ve mutluluk içinde 1761'de halka yeterince ve ancak yeterince başarıyla sunduğum *History of England*'ın daha önceki bölümlerine ait iki cildi tamamlamaya devam ettim.

Ancak, yazılarım, uğradıkları hava ve mevsim değişikliklerine rağmen o kadar ilerleme gösteriyorlardı ki, kitap satıcılarının verdiği para daha önce İngiltere'de görülmüş ölçüyü aştı; sadece bağımsız değil, zengin de oluyordum. Bir daha dışına adım atmamak kararıyla ve hiç bir büyükten herhangi bir istekte bulunmamış olmanın, hattâ hiç birine arkadaşça bile yaklaşmamanın doyumluluğuna sahip olarak, yurdum İskoçya'ya çekildim. Artık elli yaşına ulaştığım için yaşamımın geri kalanını böylece geçirmeği düşünürken, 1763'de hiç tanımadığım Hertford Earl'ünden Paris'teki elçiliğe sekreter olarak katılmam için çağrı aldım. Çekici olmasına rağmen bu teklifi başlangıçta geri çevirdim, çünkü hem büyüklerle ilişkiye girmek istemiyordum, hem de Paris'in sosyal yaşantısının ve neşeli ortamının benim mizacımda ve yaşımda bir adama uygun olmayacağını düşünüyordum, ancak Lord'un çağrısını tekrarlaması üzerine teklifi kabul ettim. Gerek zevk, gerek ilgi yönünden, bu soylu kişiyle ve daha sonra kardeşi general Conway'le olan ilişkilerimden dolayı kendimi mutlu saymam için birçok neden vardır.

Değişik yaşantı biçimlerinin garip etkilerini görmemiş olanlar, Paris'te her tabakadan erkek ve kadınlar tarafından nasıl karşılandığımı düşünemezler. Aşırı yakınlıklarından ne kadar çekindimse o kadar yüklendiler. Bununla birlikte, dünyanın herhangi bir yerinden daha çok Paris'te bulunan akıllı, bilgili ve görgülü kişilerin arkadaşlığından dolayı, bu şehirde yaşamanın verdiği gerçek bir doyum vardır. Bir ara yaşamımın sonuna kadar oraya yerleşmeyi düşündüm.

Elçiliğe sekreter olarak atandım ve 1765'in yazında İrlanda'ya

genel vali olarak atanan Lord Hertford benden ayrıldı. Yıl sonuna doğru Richmond dükünün gelişine kadar işlerin başındaydım. 1766 başlarında Paris'ten ayrıldım ve sonraki yaz mevsiminde, eskisi gibi, felsefî inzivaya çekilmek niyetiyle Edinburg'a gittim. Buraya, ayrıldığımdan daha zengin olarak değil, fakat Lord Hertford'un arkadaşlığı dolayısıyla daha çok gelirle dönüyordum ve daha önce yeterlilik üzerinde yaptığım deneme gibi, bu kez aşırılığın nelere yol açabileceğini denemek istiyordum. Ancak, 1767'de Mr. Conway'den müsteşar olmak için bir çağrı aldım; bu çağrı Mr. Conway'in kişiliği ve Lord Hertford'la olan ilişkimle birlikte, red cevabı vermemi önledi. Edinburg'a, 1769'da, çok zengin (yılda 1000 pound gelirim vardı), sağlıklı ve yılların biraz çökertmesine rağmen, rahatımın ve ünümün artışını görmenin uzun bir süre tadını çıkarmak hevesiyle döndüm.

1755 ilkbaharında uğradığım böbrek bozukluğu önceleri beni pek telâşa düşürmedi, fakat şimdi, anladığıma göre, öldürücü ve çaresiz bir duruma gelmiş bulunuyor. Artık hızla tükeneceğimi sanıyorum. Bundan dolayı pek az acı çektim, ancak daha garibi, bünyemdeki büyük çöküntüye rağmen, bir an için bile keyfim kaçmadı; o kadar ki, eğer yaşamımın yeniden yaşamayı en çok istediğim bir dönemini seçmem gerekirse bu son döneme işaret etmeyi düşünebilirdim. Çalışma konusunda her zamanki hevesime, topluluk içinde her zamanki neşeme sahibim. Ayrıca, altmış beş yaşında bir adamın ölmekle, sadece birkaç yıllık hastalığı kesmiş olacağına inanmaktayım ve edebî ünümün en sonu artan bir parlaklıkla ortaya çıkışının birçok belirtisini görüyorsam da, bu ünün tadını çıkarmak için ancak birkaç yılımın kaldığını bilmekteyim. Benim şu sırada olduğumdan daha çok yaşamdan kopmuş olmak güçtür.

Bu tarihçeyi, yaşamımda sahip olduğum kişiliği anlatarak bitireceğim: yumuşak huylu, soğukkanlı, açık, insancıl ve neşeli mizacı olan, bağlanmağa yatkın, fakat düşmanlıktan pek zarar görmeyen ve tüm tutkularında ölçülü bir adamdım. Hakim tutkum olan edebî üne sahip olma arzum bile, sık sık hayal kırıklığına uğramama rağmen, hiçbir zaman mizacımı bozmamıştır. Arkadaşlığım, çalışkan ve edebî kişiler tarafından olduğu kadar genç ve sakınmayan kişiler tarafından da kabul edildi, yapmacıksız kadınların arkadaşlığından özellikle zevk aldığım için de onlar tarafından kabul edilişim konusunda yakınmam için hiç bir sebep olmadı.

Tek bir sözle her yönden ünlü birçok kişi iftiradan şikâyetçi olmuşlarsa da, iftiranın uğursuz dişi bana hiç bir zaman değmedi, hattâ saldırmadı ve gerek sivil, gerek dinsel kesimlerin öfkesine kendimi aldırmadan açık bıraktıysam da, benim için her zamanki öfkelerinden arınmış göründüler. Arkadaşlarımın, kişiliğimi ve davranışımı, herhangi bir durumda savunmaları hiç gerekmedi, zannedilmesin ki, tutucu kişiler benim aleyhime herhangi bir söylentiyi yaratıp yaymak istemezlerdi; fakat onlar da, olanaklar arasında yakıştırabilecekleri bir hikâyeyi asla bulamadılar. Kendim üzerine bu cenaze söylevini vermekte kendimi beğenmişliğin olmadığını söyleyemem, ancak umarım ki yersiz değildir; bu da kolaylıkla açıklanabilecek ve kanıtlanabilecek bir gerçektir.

Çeviren : *Gülden BERKEM*

CLAUDE BERNARD

DENEYSEL HEKİMLİĞE GİRİŞ

Deney kazanmak ve gözleme dayanmak başka, deney yapmak ve gözlem yapmak başka şeydir.

Önceki tanımlara yöneltceğim genel eleştiri, bunlarda deneysel usavurmanın iki uç terimi olarak gözlem ve deneyi aynı zamanda düşünmek yerine, yalnız araştırma sanatını göz önünde tu-

tarak kelimelere çok sınırlı bir anlam verilmiş olmasıdır. Bu tanımların açıklık ve genellikten yoksun olduğunu da görüyoruz. Bu durumda, tanıma bütün yararlılığını ve değerini vermek için, oluşları elde etmekte kullanılan araştırma usulüne ait olanla bu oluşları kullanan ve deneysel yöntemin hem dayanma noktasını, hem de *criterium*'unu yapan zihinsel usule ait olanı ayırt etmek gerektiğini düşünüyorum.

Fransız dilinde *deney (experience)* kelimesi, tekil olarak, genel ve soyut bir tarzda, yaşandıkça kazanılan bilgi anlamına gelir. Tekil olarak deney kelimesi bir hekim için kullanıldığında, onun hekimlik çalışmalarında kazandığı bilgiyi anlatır. Bu, öbür meslekler için de böyledir, bu anlamda bir insanın *deney* kazandığı, *deney*'e sahip olduğu söylenir. Daha sonra, teşmil yoluyla ve somut anlamda *deney* adı bize nesnelerin deneysel bilgisini sağlayan oluşlara verildi. *Gözlem* kelimesi, tekil olarak, genel ve soyut anlamında, bir oluşun araştırma araçları ve bir belirleme için uyarlı incelemeler yardımıyla belirlenmesi demektir. Teşmil yoluyla ve somut anlamda *gözlemler* kelimesi, belirlenmiş oluşlar için de kullanıldı, ve bu anlamda *tıbbî* gözlemler, *astronomik* gözlemler vb. denir.

Somut bir tarzdan söz edince ve deney yapmak ya da gözlem yapmak denince, bu inceleme ve araştırmaya kalkmayı, denemelere ve sınamalara girişmeyi belirler, bunda amaç zihnin usavurma yardımıyla bir bilgi ya da öğrenim sağlayabileceği olguları elde etmektir.

Soyut bir tarzdan söz edince, ve *gözleme dayanmak* ve *deney kazanmak* deyince, bu, *gözlem*'in usavuran zihnin dayanma noktası olduğunu ve *deney*'in sonuç çıkaran zihnin dayanma noktası ya da daha doğrusu oluşların yorumuna uyarlanmış doğru bir usavurmanın ürünü olduğunu belirler. Buradan şu çıkar: deneyler yapmadan iyice belirlenmiş oluşlar üzerine uygun bir biçimde usavurmalar yaparak deney kazanılabilir, aynı şekilde deney kazanmadan deneyler ve gözlemler yapılabilir, eğer oluşları belirlemekle yetiniliyorsa.

Öyleyse, gözlem oluşları *gösteren* şeydir, deney oluşlar üzerine *bilgi veren*'dir ve bir şeye bağlı olarak deney sağlayandır. Ama bu bilgi ancak bir karşılaştırma ve bir yargıyla, yani bir usavurma sonunda elde edilebilir, bundan yalnız insanın deney kazanmaya

ve deneyle kendini yetkinleştirmeye yetenekli olduğu sonucu çıkar. «Deney insanı her gün düzeltir.» der Goethe. Çünkü insan gözlemlediği şey üzerine doğru ve deneysel olarak usavurmalar yapar, bunsuz kendini düzeltemeyecektir. Aklını kaybeden insan, deli, deneyle öğrenemez artık, deneysel olarak usavurmalar yapamaz artık. Öyleyse deney aklın ayrıcalılığıdır. «Düşüncelerini doğrulama ve onları düzenleme yalnız insana özgüdür; düzeltme, doğrulaştırma, iyileştirme, yetkinleştirme ve böylece kendini her gün daha usta, daha bilge, daha mutlu kılmak yalnız insana özgüdür. Sonunda, yalnız insan için bir sanat, yüce bir sanat vardır, öyle ki, en çok övülen sanatlar bile onun araçları ve yapıtıdır: düşünme sanatı, *usavurma*.» (Laromiguière)

Deney kelimesine deneysel tıpta her yerde taşıdığı aynı genel anlamı vereceğiz. Bilgin her gün deneyle öğrenir, deneyle bilimsel fikirlerini, kuramlarını durmadan düzeltir, onları sayıca gittikçe büyüyen oluşlarla uyumlu kılmak ve böylece gittikçe gerçeğe yaklaşmak için doğrulaştırır.

Bizi çevreleyen şeyler üzerine iki tarzda bilgi edinilebilir, yani deney kazanılabilir: ampirik olarak ve deneysel olarak. İlkin, her şeyden uygulama yoluyla elde edilen bir çeşit bilinçsiz ve ampirik bir bilgi ya da deney vardır. Ama böylece elde edilen bu bilgiye, farkında olunmadan yapılan bulanık bir deneysel yargılama zorunlu olarak katılmıştır, bunun ardından kendileri üzerine bir yargı verebilmek için oluşlar birbiriyle karşılaştırılır. Demek ki, deney, ampirik ve bilinçsiz bir usavurmayla kazanılabilir; ama zihnin bu belirsiz ve kendiliğinden işleyişini, bilgin, belli bir amaca doğru daha çabuk ve bilinçli tarzda yönelen açık ve akla uygun bir yöntem haline getirdi. Bilimlerde deneysel yöntem böyledir, buna göre deney her zaman gözlemin doğurttuğu ve deneyin denetlediği bir fikir üzerine kurulmuş açıkseçik bir usavurma ile kazanılmıştır. Sonuç olarak her deneysel bilgide üç evre vardır: gözlem yapmak, karşılaştırma yapmak ve gerekçeli yargı vermek. Deneysel yöntem bizi çevreleyen oluşlar üzerine bir *yargı* vermekten öte bir şey yapmaz, bunu da yargıyı denetleyecek ve *deney* ortaya koyacak tarzda konumlanmış bir başka oluştan başka bir şey olmayan bir *criterium* yardımıyla yapar. Bu genel anlamında deney, insan bilgilerinin tek kaynağıdır. Zihin, kendinde, şeyler arasında zorunlu bir ilişkinin duygusuna sahiptir ancak, ama bu ilişkinin biçi-

mini yalnız deneyle tanıyabilir.

Bu durumda, deneysel yöntemde göz önünde tutulması gereken iki şey vardır: 1. kesin bir araştırma yoluyla tam doğru oluşlar elde etme sanatı, 2. olguların yasasıyla ilgili bilgiyi elde edebilmek için bir deneysel usavurma yardımıyla bu oluşları ortaya çıkarma sanatı. Demiştik ki, deneysel usavurma her zaman ve zorunlu olarak iki oluşu birlikte etkiler, bunlardan biri çıkış noktası hazırlayan *gözlem*, öteki sonuç çıkarmaya ya da denetlemeye yarayan *deney*. Bununla birlikte, bir anlamda mantıksal soyutlama olarak ve tuttukları yer bakımından, usavurmadan, gözlem işi deney işinden ayırt edilebilir.

Ama, deneysel usavurmanın dışında, gözlem ve deney, önceki soyut anlamında artık yoktur; birinde de, öbüründe de ancak tam doğru ve kesin araştırma usulleriyle elde edilmesi söz konusu olan somut oluşlar vardır. Daha sonra göreceğiz ki, araştırıcı kendini *gözlemci* ya da *deneyci* olarak ayırt etmelidir; olguların oluşmasında etkin ya da edilgin oluşuna göre değil, ama onları elde etmek için onlar üzerinde etkili olup olmadığına göre.

Araştırıcı üzerine; bilimsel araştırma üzerine.

Bilimsel araştırma sanatı bütün deneysel bilimlerin temel taşıdır. Eğer usavurmanın temelini hazırlayan oluşlar kötü kurulmuşsa ya da yanlışsa hepsi çökecek ya da hepsi yanlış olacaktır; aynı şekilde çok defa bilimsel kuramlardaki yanlışların kökü oluşlardaki yanlışlardadır.

Deneysel araştırmalar sanatı olarak kabul edilen incelemede araştırıcı tarafından en uygun araçlar yardımıyla aydınlığa çıkarılmış ve olabildiğince kesin belirlenmiş oluşlar vardır sadece. Burada gözlemci ve deneyciyi kullandıkları araştırma usullerinin yapısıyla ayırt etmenin yeri yoktur artık. Önceki paragrafta araştırmanın etkinliğine ya da edilginliğine göre kurulmaya çalışılan tanımların ve ayrımların tutarlı olmadıklarını gösterdim. Sonuç olarak, gözlemci ve deneyci oluşları ellerinden geldiğince belirlemeye çalışan araştırmacılardır ve inceledikleri olguların karmaşıklığına

göre az çok karmaşık inceleme araçları kullanırlar. Gözlemci ve deneyci, çoğunlukla kendileri için ortak olan çeşitli araştırma araç ve gereçlerini yaratmak ve yetkinleştirmek için aynı el ve zihin etkinliğine, aynı ustalığa, aynı yaratıcı zekâya gereksinme gösterebilirler. Her bilim kendine özgü bir çeşit araştırma biçimine, çeşitli araçlara ve özel usullere sahiptir. Her bilim sorunlarının yapısıyla ve incelediği olguların çeşitliliğiyle ayırt edildiğine göre bu zaten kendini ortaya koyar. Tıbbî araştırma hepsinin en karmaşık olanıdır; anatomik, fizyolojik, patolojik ve tedavi edici araştırmalara özgü yöntemlerin tümünü içerir, ve ayrıca, daha öteye giderek, kimya ve fizikten kendisi için güçlü yardımcılar durumuna gelen bir yığın araştırma aracı alır. Deneysel bilimlerin bütün ilerlemeleri araştırma araçlarının yetkinliğiyle ölçülür. Deneysel tıbbın bütün geleceği, hem normal durumdaki, hem hastalıklı durumdaki hayat olgularının incelenmesine başarıyla uygulanabilen bir araştırma yönteminin yaratılmasına bağlıdır. Burada, tıpta böyle bir deneysel araştırma yönteminin gerekliliği üzerinde israr etmeyeceğim ve güçlükleri de sıralamaya çalışmayacağım. Şunu demekle yetineceğim: Bütün bilimsel hayatım, kendi payıma, modern bilimin sürdürme ve kesinlikle temellendirme işini gelecek yüzyıllara bırakarak kavrama zaferini elde edeceği ve başlatma şerefine ereceği bu çok büyük yapıta katkıda bulunmaya adanmıştır. *Deneysel tıbbın ilkeleri* üzerine yapıtımı meydana getiren iki cilt, sadece fizyolojide, patolojide ve tedavide uygulanan deneysel araştırma usullerinin gelişimine adanmış olacaktır. Ama, tıbbî araştırmanın bütün yönlerini açıklamak bir kişi için ne kadar imkânsızdır ve böylesine geniş bir konuda kendimi sınırlamak için özellikle canlı hayvan açımları *(vivisections zoologiques)* usullerinin düzenlenmesiyle uğraşacağım. Bu biyolojik araştırma dalı kuşkusuz en incelikli ve en güç olanıdır; ama onu en verimli ve deneysel tıbbın ilerlemesinde doğrudan doğruya büyük bir yararlılığa sahip olabilen bir dal olarak beliriyorum.

Bilimsel araştırmada en küçük usuller bile büyük önem taşır. Bir hayvanın uygun olarak seçilmesi, belli bir tarzda yapılmış bir araç, bir ayıracın bir başka ayıraç yerine kullanılması en önemli genel soruların çözümlenmesi için genellikle yeter. Yeni ve güvenilir bir deneysel ayrıştırma aracının her ortaya çıkışında, bu aracın uygulanabileceği sorularda bilimin ilerleme gösterdiği her za-

man görülür. Tersine, kötü bir yöntem ve hatalı araştırma usulleri daha ciddî hatalar getirebilir ve bilimi yanıltarak duraklatabilir. Tek kelimeyle, en büyük bilimsel doğruların kökleri, bir anlamda bu doğruların geliştiği bir yer meydana getiren deneysel araştırmanın ayrıntılarındadır.

Genelleştirici diye kendilerini belirleyen sahte bilginlerin çok defa yok saydığı ve aşağıladığı araştırma usullerinin bütün bu ayrıntılarının önemini iyi sezebilmek için yetişmiş ve laboratuvarda yaşamış olmak gerekir. Bununla birlikte insanın hayat olguları üzerine gerçekten verimli ve aydınlık genellemelere varabilmesi için kendi kendine deney yapması, hastanede, ders salonunda ya da laboratuvarda hayatın pis kokulu ya da heyecan veren toprağında çalışmış olması gerekir. Bazıları gerçek bilimin böğürtlenler ve çalılıklar arasından bacakları sıyrılmış olarak sarp yokuşları tırmandıktan sonra ancak varılabilen çiçekli ve hoş bir düzlüğe benzediğini söyler. Eğer bilim üzerine benim duygumu açıklayan bir benzetme yapmak gerekirse, bu, içine ancak çok uzun ve korkunç mutfaktan geçilerek varılabilen, her yanı ışıktan parıldayan, çok güzel bir salondur, diyeceğim.

Çeviren : *Dr. Yüksel TİMUÇİN*

Felsefe dergisi o üç ayda bir çıkar o sayı 2, ocak şubat mart 1973 o sahibi ve sorumlu yönetmeni: Afşar Timuçin o yönetim yeri: Başmusaip sokak, Tan ap. d 1, İstanbul o çıkaranlar: Tuncer Tuğcu, Afşar Timuçin o sayısı on, yıllık abonesi kırk lira o gönderilen yazılar geri verilmez o yazışma adresi: p.k. 1381, Sirkeci, İstanbul o dizildiği ve basıldığı yer: Hilâl matbaacılık kollektif şirketi, Çemberlitaş, Taşdirekçeşme sokak, Küçükbirol işhanı, no: 14, kat: 2, tel: 22 91 78
Kapak düzeni: Sait Maden Basıldığı tarih: 30.12.1972